철학의 물음들

철학의 물음들

이근세

현대차 정몽구 재단
Chung Mong-Koo Foundation
BigBook

함께 만들고 함께 나누는 공유의 지식!

| 공유와 협력의 교과서만들기 운동본부 |

인간은 교육으로 성숙되고 사회는 지식으로 발전한다.
교육의 기회는 만인에게 평등하게 제공되어져야 하며 지식은 사회발전을 위하여 공유되어야 한다. 교육과 지식은 인류의 문화적 유산이며 나눔의 대상이다. 우리는 이러한 신념이 우리 사회의 교육평등과 보다 나은 미래 를 위한 디딤돌임을 확신하며, 함께 만들고 함께 나누는 지식 창조와 공유의 새로운 지평을 열고자 한다.

빅북이라 명명된 이 책은 지식공유의 세계적인 흐름에 동참하고 지적인 업적들이 세상과 인류의 지식이 되도록 하며, 누구나 쉽게 접근하고 활용 할 수 있는 환경을 만들고자 한다.

공유와 협력의 교과서만들기 운동본부

인류의 지식은 개인의 것이기에 앞서 문화의 유산입니다. 우리는 물려받은 지식의 토대 위에 지식을 창조한 것이며 이는 다음 세대도 그러할 것입니다. 우리의 삶을 풍요롭게 하는 지식은 공기와 같이 공유되어야 하며 이를 통해 더 나은 지식창조가 가능하다고 믿습니다.

이제 지식은 상아탑을 넘어 시민사회의 참여가 필요합니다. 이는 다양한 지식을 많은 전문가들이 가지고 있으며 그 변화속도는 상상하기 어렵기 때문입니다. 고등교육기관과 시민들이 협력한다면 다양한 견해를 담은 새롭고 혁신적인 지식이 창조될 수 있을 것이며, 함께 나누고 공유한다면 지식은 인류의 삶에 더 큰 기여를 할 수 있을 것입니다.

교육을 위한 지식들은 우선적으로 공유되어져야 하며 이는 모두에게 평등하게 제공되어야 한다고 생각합니다. 인종과 성별 그리고 지위의 부의 차이에 의하여 지식의 제공이 제한되는 것은 인간의 기본권이 침해되는 것입니다. 우리의 문화적인 유산인 지식이 그들을 필요로 하는 사람들에게 다가가 그들의 삶을 개선시킬 수 있도록 여건과 제도를 만들어 가는 것은 우리 지식인의 책무라고 생각합니다.

대학의 지식창조 활동의 결과물들도 이를 배워야 할 학생들에게 효과적으로 공유될 필요가 있으며, 이를 위해 지적재산권의 문제를 비롯한 많은 걸림돌들은 시급히 개선되어야 합니다. 이제 대학의 지식을 갈망하는 우리 이웃들의 목마름을 채우기 위하여 작지만 먼 걸음을 시작합니다. 많은 뜻있는 분들의 도움으로 먼 길이 외롭지 않기를 바랍니다.

공유와 협력의 교과서만들기 운동본부

머리말

이 책은 철학 입문자들에게 주요 철학 사상을 토대로 삶의 태도를 정립하는 방식을 제시하려고 한다. 철학은 지식의 추구이지만 철학적 지식은 삶과 분리되어서는 안 된다. 확고한 세계관을 토대로 삶의 방향을 정립하는 방안을 제시하는 것이 철학의 종합적 목표다. 〈철학의 물음들〉이라는 제목이 시사하듯이 책의 목적은 세계와 삶에 대한 정해진 답을 제시한다기보다는 여러 철학적 입장들이 서로 만나면서 우리의 삶과 사유를 풍요롭게 만들어나가는 동시에, 삶의 방식을 선택해야 하는 우리 자신의 의식을 깨어 있게 한다는 점을 강조하는 데 있다. 오늘날 우리는 다원성의 이름 아래 자기의 입장을 갖기를 두려워하는 동시에 입장의 부재로 인해 공허함을 느끼는 경우가 많다. 그래서 해묵은 딜레마인 회의론과 독단론 사이를 무한정 떠돌고, 그런 것이 마치 인문학적 분위기인 것처럼 느끼고 표피적인 지식을 쌓아올리곤 한다. 그러나 이런 태도는 삶의 구체적 국면을 맞이해서는 무기력함을 여지없이 드러낼 수밖에 없다. 철학적 지식은 삶 속에 체화될 수 있도록 깊은 고민과 선택의 대상이 될 때 비로소 실질적인 의미를 가질 수 있기 때문이다. 이런 문제의식 하에 철학을 하는 기본적 태도, 허무, 비관, 낙관, 인식, 문화 등 삶의 주요 입장을 대변할 수 있는 관점들을 맞대면시킴으로써 철학적 지식과 삶의 생생한 관계를 구현하는 데 기여하려고 한다.

〈철학의 물음들〉이라는 제목은 필자가 소속 대학의 교양대학에서 진행하는 강좌명과 동일하다. 이 강좌는 실제적으로는 2005년부터 진행한 〈종교와 철학의 이해〉라는 강좌가 여러 방식으로 개편되면서 정착된 핵심 교과목이다. 강좌 진행 초기에는 필자의 전공이 서양철학인 관계로 강좌의 전체 기조는 서구적 색채가 지배적이었다. 일종의 철학 입문 강좌로서 한 문명권의 입장을 대변하는 것 같아 항상 마음이 편치 않았다. 그러던 중 우연히 〈동양철학의 이해〉라는 강좌를 담당하게 되면서 동양사상에 눈을 뜨기 시작했다. 특히 프랑스의 비교철학자 프랑수아 줄리앙(François Jullien, 1951~)의 사상을

공부하면서 〈종교와 철학의 이해〉 내용에 동양 사상의 색깔을 조금씩 입히게 되었다. 꽤 오랜 기간 동안 이 강좌를 정비한 덕에, 국내의 온라인 교육기관에서 의뢰를 받아 이 강좌의 큰 부분을 정리하여 해당 기관에서 일반인을 대상으로 강의를 진행한 적도 있다. 필자가 속한 대학에서 〈종교와 철학의 이해〉를 비롯한 여러 철학 강좌가 통폐합되는 과정 끝에 〈철학의 물음들〉이라는 제목으로 핵심강좌가 탄생했다. 〈철학의 물음들〉은 〈종교와 철학의 이해〉에 비해 훨씬 더 많은 동양적 관점을 첨가했기 때문에 이제는 철학입문 강의로서 어느 정도 균형을 잡았다고 생각한다. 강좌를 수년 간 운영하면서 학생들에게 배포할 자료를 축적하고 강좌의 순서 및 구조를 다듬었다. 필자의 저서, 번역서 및 전문연구 논문 여러 편을 강좌에 반영하고 강의 때 다루는 철학 고전들에 대한 해석의 균형과 강의의 구조가 틀이 잡혀가면서 강의 전체의 내용을 집필하여 학생들에게 보다 체계적인 형태로 제시할 필요성을 느꼈다. 마침 지인으로부터 '온드림 빅북 프로젝트'를 알게 되었고, 출판사를 통해 강의 교재를 출간하고 구매하도록 하여 학생들에게 경제적 부담을 주기보다는 학생들이 무상으로 교재를 갖출 수 있도록 하는 것이 더 효율적이라는 판단이 섰다. 필자는 꽤 오랜 강의 경험을 통해 학생들이 디지털 기기를 대부분 보유하고 있고, 실질적으로 대학 가상대학에 업로드한 자료들을 디지털 기기를 통해 편하게 활용하고 있다는 사실을 잘 알고 있다. 이 책이 〈철학의 물음들〉 강좌의 교재로 활용된다면, 학생들의 경제적 부담이 크게 줄고, 나아가 학생들이 사회적 공헌도를 갖춘 기획으로 탄생한 교재를 활용하면서 철학 탐구와 자아 정립에 큰 의미를 부여할 수 있으리라고 기대한다.

필자는 이 책이 인문학의 진지함을 되찾는 계기가 되었으면 하는 작은 바람이 있다. 이 책은 동서양의 주요 사상을 다루면서 삶에 대한 근본적인 성찰을 유도하고자 한다. 우리 사회는 삶의 여러 방식이 공존하고 있는 곳이다. 유교, 불교, 기독교(구교, 신교)

머리말

가 주류를 이루며 오랜 세월 동안 여러 종교가 마주치면서 교리적 차원은 아니더라도, 실제적으로는 서로 혼합되는 양상도 보인다. 일례로 무속인들의 굿당에 쉽사리 불상이 발견되며, 우상숭배를 금하는 기독교 신자들도 오랜 전통의 유교적 상례와 제례를 큰 거부감 없이 거행하곤 한다. 또한 서구문화를 수용한 이래로 다양한 서양 사상이 삶의 방식 속에 자리를 잡아왔다. 철학은 여러 삶의 방식을 고찰하면서 상대주의나 독단에 빠지지 않아야 하는 어려운 과제를 떠맡고 있다. 그래서 많은 경우 철학적 논의보다는 정치공동체의 원활한 운영에 전념하는 것이 바람직해 보일 수도 있다. 그러나 우리의 삶은 경제적 가치와 제도적 규범만으로 환원될 수는 없다. 인간은 단지 정치적 · 경제적 존재가 아니다. 인간은 내적 공간을 필요로 하며 인문학의 핵심적 역할이 여기에 있다. 이는 결코 인문학이 사회 구성 및 참여 담론과 무관하다는 의미가 아니다. 다만 사회적 · 제도적 규범 체계로 환원되지 않는 놀이, 학문, 종교, 예술의 공간이 필요하며, 이 공간에서 시민들의 실질적인 자기이해와 상호이해가 이루어진다는 것이다. 그렇기 때문에 정치적 · 경제적 관점에서 볼 때는 가장 취약한 조건에 처한 사람들도 삶의 의미와 희망을 추구할 근본적인 권리가 있는 것이다. 따라서 시민들 간의 진정한 상호이해는 최소한의 공동체적 규칙인 정치적 · 경제적 규범을 넘어서 내밀한 개인적 정체성과 그에 따른 행동을 기반으로 이루어진다고 할 수 있다. 독자들이 자신의 삶을 총체적으로 성찰해보고 삶의 의미를 이끌어내는 데 이 책이 작게나마 도움이 되었으면 하는 바람이다.

이 책은 세계관(형이상학)과 삶의 태도(윤리학)를 종합하는 주요 사상을 설명하면서 독자들의 입장 정립을 유도한다. 철학하는 기본적 태도, 회의론, 허무주의, 비관론, 낙관론, 자연주의, 동서양의 철학적 관점 등을 차례로 논의하고 이들 입장들을 비교함으

로써 독자들의 비판적 선택을 돕고자 한다. 책은 머리말과 결론 외에 5장으로 구성된다. 1장에서는 〈철학하는 태도〉라는 주제로 철학의 의미를 정의하고 철학하는 자세를 논의한다. 철학의 의미를 동양과 서양의 관점을 아우를 수 있는 '형이상학과 윤리학의 종합'이라는 개념으로 규정하고 독단론이나 회의론 같은 극단적인 입장의 문제를 비판적으로 진단한다. 2장에서는 〈비관론〉을 심층적으로 고찰한다. 비관론은 삶에는 궁극적 의미가 없다는 허무주의적 입장을 넘어서 고통을 인간사의 본질로 간주하는 입장이다. 비관론은 진지하게 철학을 하려는 이들이라면 인생에서 한번쯤은 맞대면해야 하는 중요한 철학적 관점이다. 특히 비관론은 쇼펜하우어가 정립한 사상으로서 플라톤, 칸트, 니체, 불교 등과 밀접한 관계를 갖고 있기 때문에 사상적으로 매우 풍요로운 분기점이 될 수 있다. 3장에서는 〈비관론〉과 정면으로 대립되는 〈낙관론〉을 다룬다. 특히 우리가 살고 있는 세계가 최고로 완전한 신에 의해 창조된 '최선의 세계'라고 주장한 라이프니츠의 관점을 살펴본다. 라이프니츠는 견고한 논증 과정을 통해 매우 치밀하게 자신의 관점을 정당화하고 있기 때문에 신과 같은 형이상학적 개념이 현실과 동떨어진 문제가 아니라는 점을 독자는 느끼게 될 것이다. 4장에서는 초월적 신을 내세우는 〈낙관론〉에 대한 비판적인 관점인 〈자연주의〉를 다룬다. 특히 스피노자의 자연주의를 살펴봄으로써 서양 전통의 초월론과 자연주의적 내재론의 차이를 심층적으로 밝힌다. 이를 통해 세계관의 차이가 삶의 태도에 구체적 변화를 일으킨다는 점이 밝혀질 것이다. 5장에서는 동서양의 관점을 비교분석하고 철학과 문화의 관계를 통해 앞 장들에서 다룬 입장들을 재평가함으로써 철학적 사유의 의미를 정리한다.

목 차

01
철학하는 태도

01 철학하는 태도

1-1. 철학이란 무엇인가?

철학에 대한 이야기를 본격적으로 시작하기 전에 우선 '철학'이란 단어 자체에 대해 생각해볼 필요가 있다. 우리나라의 많은 학문 용어가 그렇듯이 '철학'은 한자들로 구성되어 있다. 전문적인 철학사전이 아닌 일반 사전은 보통 두 가지 정도의 의미를 제시한다.

· 철학(哲學)

– 인간과 세계에 대한 근본 원리와 삶의 본질 따위를 연구하는 학문
– 자신의 경험에서 얻은 인생관, 세계관, 신조 따위를 이르는 말

첫 번째 의미는 하나의 학문으로서 '철학'이 탐구하는 내용을 나타낸다. 철학은 "인간과 세계에 대한 근본 원리", "삶의 본질" 등을 연구하는 학문이라고 한다. 여기서 "삶의 본질"이라는 표현은 삶을 살아가는 의미가 무엇인지를 묻고 답하려는 철학의 관점에서 사용되었을 것이다. 사전적 의미를 봤을 때, '철학'은 우리 자신, 그리고 우리 자신이 속해 있는 세계의 의미와 삶의 본질을 근본적으로 밝히려는 학문이다. 포괄적인 의미가 담긴 나름대로 괜찮은 정의다.

다만 몇몇 문제가 남는다. 우선 이런 학문이 왜 "철"학인가? "경제학"은 경제를 연구하고 사회학은 사회를 연구하므로 이 단어들은 연구 내용을 잘 나타내고 있다. 그러나 '哲'은 무슨 의미인가? '철'은 '밝다', '슬기롭다', '알다' 정도의 의미다. 밝음을 연구하는 학문? 앎을 연구하는 학문이란 뜻인가?

또 다른 문제가 있다. '철학'은 단지 연구하는 학문인가? 인간과 세계의 근본원리, 삶의 본질을 잘 연구한 사람은 그래서 좋은 사람인가? 꼭 그런 것 같지는 않다. 우리 사회만 보아도 많이 배운 사람들이 저지르는 악행은 대단한 수준인 경우가 많으니 말이다. 여하튼 철학을 인간과 세계의 근본원리, 삶의 본질을 "연구"하는 "학문"이라고만 정의하면 철학이 구체적이고 실질적인 삶 자체와 어떤 관계가 있는지에 대한 의문이 남는다. 아마도 두 번째 의미가 이런 문제점을 어느 정도 해명해줄 수 있는 것 아닌가 생각된다.

두 번째 정의를 다시 음미해보자. “자신의 경험에서 얻은 인생관, 세계관, 신조 따위를 이르는 말.” 철학의 이와 같은 의미는 일상생활에서 사용될 뿐 아니라 언론에서도 이런 의미로서 ‘철학’이라는 단어를 자주 사용한다. 확고한 기준을 가진 상태를 말할 때 ‘철학’이라는 용어를 사용한다. 그래서 어르신들은 요즘 젊은이들이 철학이 없다고 한탄하면서 철학이 있어야 한다고 훈계를 하기도 한다. 망나니처럼 사는 사람을 비판할 때도 ‘저 사람은 철학이 없어서 그래’라고 말한다. 국정 운영이 혼란할 때 대통령의 ‘국정 철학’이 절실하고, 정치판이 엉망일 때 ‘철학이 부족한 국회의원들’ 때문이고, 경제가 안 좋을 때 ‘경영 철학’이 필요하다는 식으로 ‘철학’이 표현된다. 나아가 어떤 개별적인 사안뿐 아니라 삶과 세계 전체에 대한 정확한 입장이 서있을 때, 우리는 ‘철학’이라는 단어를 사용한다. 이 두 번째 의미에서는 ‘연구’나 ‘학문’ 따위의 뜻이 명확히 포함되어 있지 않는다는 점은 주목할 만하다. 단지 연구가 아니라 삶의 방식 또는 태도 자체와 더 밀접하게 연결되어 있는 의미이기 때문이다. 다만 ‘경험’에서 얻은 관점이라는 점을 강조함으로써 다소 개인적이고 주관적인 관점을 나타내는 것으로 보인다. 문제는 여기서도 ‘哲’은 허공에 붕 떠 있는 것 같다는 점이다. 특정한 분야에 ‘밝은’, 그래서 ‘슬기롭고’ 잘 ‘아는’ 것을 말하는 것인가? ‘철학이 있는 사람’이 인생을 잘 가꾸어가고 있는 사람인가?

위의 두 의미를 모두 종합할 때 ‘철학’의 의미가 어느 정도 드러날 것이다. 잠시 후 두 의미를 연결시킬 것이다. 그 전에 ‘철학’이란 단어와 관련하여 한 가지 더 언급할 것이 있다. 요즘은 좀 덜 한 것 같기도 하지만, 철학을 공부한다고 하면 아직도 많은 분들이 “점 볼 줄 아느냐?”라고 묻곤 한다. 아마도 이는 꽤 많은 사람들이 ‘철학’이라는 것을 인생 자체에 대한 고민과 답의 의미로 이해하거나, 도처에 발견되는 ‘철학관’이라는 명칭이 각인되어 ‘철학’과 점(占)의 상관성이 작용하기 때문일 것이다. 철학과 점(占)은 관계가 있는가? 이 문제도 실은 ‘철학’의 의미가 밝혀졌을 때 답할 수 있는 사안이기도 하다. 인간의 운명을 점치는 역학(易學), 사주(四柱), 명리(命理)가 하나의 온전한 학문인지 아닌지 여부는 여기서 상세히 고찰할 대상은 아니다. 다만 조선시대까지만 해도 명리학이 과거시험의 한 분과인 잡과(雜科)에 포함되었던 과목이라는 점은 알아둘 필요가 있다. 오늘날 한의학이 많은 학생들의 선망 학과가 되었듯이 명리학도 미래에 정식과목으로 채택될 가능성도 없지 않다. 명리학을 초등학교부터 의무적으로 가르쳐야 한다고 역설하는 유명 작가도 있고, 정통 동양사상을 전공하다가 명리학을 하나의 온전한 학문체계로 인식하고 관련 논문도 발표하는 동시에 전업 역술인으로 활동하는 학자들도 있다. 그런데 철학이 사주명리학과 관련을 가진 것, 또는 관련을 가진다고 생각되기 시작한 것은 유래가 있다. 1960년대부터 우리 사회에 근대화 운동이 불같이 일어날 때 과거 전통의 많은 부분이 ‘미신’으로 간주되면서 된서리를 맞았다. 점을 보는 것도

그 중 하나였고 역술인들은 '점집'이라는 간판을 내리고 다른 단어를 찾아내야 했다. 무슨 이유인지 모르겠지만 이 때 등장한 단어가 바로 '철학'이다. 그래서 무수히 많은 '철학관' 또는 '철학원'이 나타난 것이다. 또는 점집이 철학관으로 포장을 바꾼 것이다.

철학이란 단어의 여러 의미를 언급했는데, 아직도 사전적인 의미로는 '철학'이 무엇인지 정확히 파악할 길이 없어 보인다. 철학이 무엇인지 실마리를 풀어보기 위해서는 '철학'이란 단어 자체의 형성에 유래가 있다는 점을 알 필요가 있다.

동방에 '철학'이라는 단어는 없었다. 물론 '밝다'라는 뜻의 哲과 '배움'의 뜻을 가진 學은 당연히 있었지만, 두 글자를 합해서 하나의 단어로 만들고 특정 분과학문의 이름으로 사용된 적은 없었다. 서양에서 '철학'을 의미하는 단어 philosophia를 일본 메이지 시대의 학자가 '철학'(哲學)이라는 단어로 옮겼다. 네덜란드에서 유학한 니시 아마네(西周, 1829-1897)가 '철학'의 작명자다. 이것이 동방에서 사용하는 '철학'이라는 단어의 기원이다. 오늘날은 우리나라를 비롯하여 중국과 일본에서도 '철학'이라는 단어가 통용되고 있지만, 이 단어가 서양어의 번역어라는 점을 잊어서는 안 된다.

이 책의 마지막 장(章)에서 동양과 서양의 만남에 대해 더 자세하게 이야기하겠지만, 서양인들이 동양에 오기 시작한 것은 1500년대 후반부터다. 이미 400년을 훌쩍 넘어선 긴 역사다. 가톨릭 종교를 전파하려고 서양 선교사들이 동방에 와서 동서교류가 이루어진 역사는 평생 연구해야 할 풍요롭고 방대한 주제다. 그런데 서양선교사가 philosophia를 중국인들에게 전하려다가 적당한 단어를 찾지 못했다는 것은 의미심장한 일이다. 니시 아마네 등의 일본인들이 서양학문을 습득하는 차원에서 수많은 단어를 개발한 것은 분명 높이 살 만하지만, '철학'의 의미를 깊이 파악하려면 서양선교사들이 philosophia를 '哲學' 같은 용어로 불분명하게 옮기지 못하고 고민한 사실을 오히려 중요하게 생각해야 한다. 서양선교사들은 결국 philosophia에 해당하는 중국어를 찾지 못하고 중국발음을 빌려 표현하기로 했다. 그래서 '필-로-소-피-아'를 발음하기 위한 5글자 또는 5음절이 필요했다. 선택된 글자들은 '비록소비아'(斐祿所費亞)였다.[1] 오늘날 중국어에서 Coca Cola(코카콜라)를 '크어코우크얼러'(可口可乐, ke kou ke le)로 음역하듯이 예수회 선교사 알레니(Giulio Aleni, 1582-1649)가 라틴어 philosophia를 '페일루쑤오페이야'(斐祿所費亞 fei lu suo fei ya)로 음역한 것이다. 서양에서 통용되는 philosophia에 해당하는 단어가 중국 학문에는 없다고 판단하여 음역을 한 것이라고 봐야 한다. 서양 고유의 용어를 한자로 옮기기 위해 서양 선교사들이 고민한 사안은 이외에도 많다. 16세기 말 선교를 위해 중국에 도착한 예수회 신부들이 오늘날 통용되는 '신(神)'에 해당하는 'Deus'를 한자로 옮기기 위해 고심한 것은 잘 알려진 일이다. 상

1) 所 대신 蘇를 사용했을 수도 있다. 전자는 '쑤오'(suo)로 후자는 '쑤'(su)로 발음된다.

제, 천, 혼, 리, 태극(太極) 등 여러 단어가 후보에 올랐다가 결국 '천주'(天主)가 채택되었다. 마테오 리치의 동료 신부들은 그들과 교류했던 중국 청년이 판자 위에 써놓은 '天主'를 보고 적합한 단어라고 생각했고 그것을 'Deus'의 번역어로 채택했다. 만일 '태극'이 선택되었다면 가톨릭은 천주교가 아니라 '태극교'가 되었을지도 모른다. '천주'가 선택된 이후 '천주'라는 번역어의 적합성 여부를 둘러싸고 유럽 학자들 사이에 지루한 논쟁이 이어졌다. 이 같은 언어 논쟁 및 제사와 관련된 논쟁까지 겹쳐지면서 서양과 중국 간에 갈등이 빚어지고 정치적 쟁점으로 변해갔다. 결국 '전례논쟁'이라 불리는 이 갈등은 중국 황제와 로마 교황청 간의 대립으로 확대되고 북경에 설립된 예수회가 해체되는 결과까지 낳았다.

'철학'이 그리 단순한 내용을 표현하는 용어가 아니라는 점은 이해가 되었을 것이다. '철학'이라는 용어는 타당한가? 여기서 새삼 언어적 논쟁을 장황하게 불러일으킬 의도는 없다. 이는 근대시대에 일본을 통해 걸러진 학문용어에 대한 논쟁으로 이어질 수 있고 빠져나오기 쉽지 않은 미궁이 될지도 모른다. 철학과 관련하여 최근 국내 학계에서 변화 분위기가 감지되고 있는 것은 사실이다. '철학'이라는 단어에 수험생들이 익숙하지 않다는 이유 등으로 대학의 '철학과'가 명칭을 바꾸는 경우가 잦다. 그래서 철학과와 다른 과를 통폐합하여 '문화콘텐츠학과' 등의 묘한 단어들로 새로운 학과의 명칭을 정하는 움직임도 보인다. 일반적으로 기존 철학 전공자들은 '철학' 자체의 순수성과 독립성을 강조하면서 이런 움직임에 저항하는 기류가 강하다. 물론 서양철학, 동양철학, 중국철학, 한국철학, 인도철학 등 자연스럽게 '철학'이라는 용어를 사용해왔기 때문에 '철학'을 하나의 실체로서 규정하고 순수학문으로서 고수하려는 입장은 쉽게 이해할 수 있다. 다만 '철학'이 서양 학문의 philosophia라는 특수한 명칭을 번역하려고 일본인들이 조합한 단어라는 점은 철학을 공부하는 사람들이라면 고민해보아야 한다. 만일 philosophia가 서양 특유의 관점을 내포한 학문이라면 사태는 정말 심각해진다. 이 경우 동양철학, 중국철학, 한국철학 등의 용어는 문화적 간극을 전혀 고려하지 않는 기묘한 복합어가 될 것이기 때문이다.

'철학'이라는 용어의 기원인 philosophia는 무슨 뜻인가? 일반적으로 서양에서 철학 입문과정을 가르칠 때면, philosophia라는 단어는 희랍어의 어원을 통해서 설명하게 마련이다. philosophia는 '사랑하다'라는 뜻의 philein과 '지혜' 또는 '지식'이라는 뜻의 sophia가 결합된 단어다. 따라서 philosophia는 '지혜 또는 지식에 대한 사랑'이라고 할 수 있다. 특히 서양에서 철학을 정의할 때 강조하는 것은 철학은 지혜의 소유가 아니라 그것을 사랑하고 추구하는 욕구라는 점이다. 그래서 철학은 지혜나 지식을 이미 소유한 상태라기보다는 그것을 추구하고 탐구하는 활동이다. 지혜나 지식을 소유한 사람은 확고한 답을 찾은 사람이기 때문에 더 이상 탐구를 하지 않

을 것이고 타인에게 자신의 지식을 가르치고 나아가 강요하는 사람일 것이다. 이런 사람은 오만한 사람이다. 이와 달리 진정한 철학자는 이미 지식과 지혜를 소유했다고 단언하지 않고 겸허하게 지식과 지혜를 추구하는 사람이다.

지혜와 지식의 관계는 무엇인가? 둘은 동일한 것인가? 분명 지혜를 뜻하는 sophia는 '지식'의 뜻도 가지고 있다. 서양에서도 이 두 단어는 구분되어 사용되는 경우도 있고 동일시되는 경우도 있다. 그런데 지혜에 대한 물음에 대해 서양에서 처음으로 지혜는 곧 지식이라고 말한 사람이 소크라테스다. "지식과 지혜는 동일한 것이다." 이 때 '지식'은 episteme다. '에피스테메'는 확립된 지식 체계를 의미한다. 이제 서양에서 철학의 방향은 정해진다. 철학은 사물들의 본질에 대한 지식, 세계 만물에 대한 전체적인 지식의 추구가 된 것이다.

소크라테스는 자신이 지혜로운 사람이라고 말하지 않고 지혜의 친구라고 말한 만큼, 답을 가르쳐주는 사람이 아니라 질문을 하는 사람이다. 서양에서 소크라테스는 philosophia의 의미를 구현한 상징이다. 소크라테스가 아직 지혜에 도달하지 않았음을 인정한 것은 달리 말하면 지식을 갖지 못했다는 뜻이다. 서양철학의 대부인 소크라테스가 바로 지혜와 무지의 경계에 있었다. 그는 스스로를 지혜를 사랑하는 사람으로, 즉 지혜의 친구로 규정했다. 그래서 그는 자신은 아무것도 확실하게 아는 것이 없다는 것만을 안다고 말했다. 그래서 우리는 소크라테스의 겸허함을 무지(無知)의 지(知)라고 말한다. 그래서 답을 제시하기보다는 끊임없이 질문을 던지는 소크라테스의 태도는 철학의 모범으로서 평가된다. 그러나 지식의 추구에 묶여있는 철학자는 일상생활에서 서투르다. 플라톤은 철학자의 서투름을 변호한다. 스승의 부당한 죽음을 지켜본 플라톤은 정립되지 않은 견해(doxa)들이 부딪치는 세상을 넘어선 진리의 세계로 눈길을 돌렸고 일상의 경험 세계는 표피적이고 감각적인 환상이라고 주장했다. 따라서 하늘을 관찰하다가 우물에 빠진 탈레스를 놀리는 것은 범인(凡人)들의 평가에 지나지 않는다.

"탈레스는 천문학에 열중하여 하늘을 쳐다보다가 우물에 빠졌다. 트라키아 출신의 재기발랄한 하녀가 이것을 보고, 하늘에 있는 것을 알아내려는 데 너무 열중하다가, 바로 자기 발밑에 있는 것을 알지 못한다고 탈레스를 비웃었다. 그런데 이러한 야유는 철학을 하면서 사는 사람에게는 적절한 야유이다. 실제로 이런 사람은 자기 이웃이 무엇을 하는지도 모르며, 자기 이웃이 사람인지 아닌지도 모른다. ...... 이런 사람은 공동 생활을 하는 곳이나 재판소 같은 곳이나 또 다른 곳에서 자기 발밑에 있고 자기 눈 아래 있는 것에 대해서 말을 해야 할 때에는, 경험이 없기 때문에 우물에 빠지고 온갖 어려움에 빠져서 헤어나지 못한다. 이들의 이런 것을 보면, 트라키아 소녀들만이 아니라 웃지 않을 사람이 없을 것이다."

감각세계, 일상경험, 확립되지 않은 견해들로 싸우는 세계 속에서 철학자는 무능하지만, 어차피 그런 구체적인 세계 속에서 치고받는 사람들은 동굴 속의 사슬에 묶여 그림자만 보고 있는 자와 같다. 우리가 동굴 속에서 한 쪽 벽만을 보도록 묶여 있고 우리 뒤에는 불이 타고 있으며 동굴 입구 밖이 진짜 세계라고 가정해보자. 동굴 안은 일상적 경험이 이루어지는 감각세계 또는 현상 세계이고, 동굴 밖은 오직 이성을 통해서만 알 수 있는 진짜 세계, 본질의 세계, 이데아의 세계다. 동굴 안에서 우리는 이데아의 그림자들만을 보면서도 그것들이 실재들이라고 믿는다. 우리가 감각을 통해 접하는 현실세계는 이데아의 모방이나 복사에 불과하다. 진짜 세계, 이데아의 세계를 파악하도록 해주는 것이 바로 정립된 지식 체계, 즉 에피스테메다.

소크라테스와 플라톤 이후로 철학은 지식을 찾아내기 위한 각축장이 된다. '확고한 지식'을 의미하는 episteme를 어원으로 갖는 인식론(認識論, epistemology)이 서양철학에서 매우 중요한 위치를 차지하고 있는 것은 우연이 아니다. 서양철학의 최고 열정은 진리가 된다. 쉼 없는 진리의 탐구가 철학을 발전시킨다. 과거에 정립된 진리의 한 형태는 다음번에 정립된 진리의 형태에 의해 전복되거나 초월된다. 각각의 철학자는 다음 철학자를 비판하고 넘어서려고 한다. 이를 위해서는 진리의 발견과정을 입증해야 하고 발견된 것들을 체계적으로 구축해야 한다. 이제 철학에서는 진리를 찾기 위한 방법으로 의심, 개념의 정의, 논리학, 추론, 변증법 등의 다양한 수단이 동원된다. 이 모든 방법이 동원되어 지식을 다투기 때문에 서양에서 철학은 논쟁적이다. 이런 과정이 서양철학의 역사다.

모든 분야에 대해 질문을 던지는 철학의 본질, 철학자의 태도는 서양 철학사에서 일반적이다. 칸트는 "배울 수 있는 철학은 없다. 단지 철학하기를 배울 수 있을 뿐이다"라고 말했다. 칼 야스퍼스 역시 다음과 같이 말한다. "철학에서는 질문이 해답보다 더 본질적이다. 모든 해답은 새로운 질문이 되기 때문이다." 지금까지 배운 모든 것을 무너뜨리겠다는 데카르트의 영웅적인 결단은 서양에서 철학자의 전형적인 모습이다.

"유년기에 내가 얼마나 많이 거짓된 것을 참된 것으로 간주했는지, 또 이것 위에 세워진 것이 모두 얼마나 의심스러운 것인지, 그래서 학문에 있어 확고하고 불변하는 것을 세우려 한다면 일생에 한 번은 이 모든 것을 철저하게 전복시켜 최초의 토대에서부터 다시 시작해야 한다는 것을 이미 몇 해 전에 깨달은 바가 있다."

마치 무(無)로부터 지식을 창조할 정도의 새로움으로 모든 것을 새롭게 창출하겠다는 결단이 데카르트의 철학적 출발점이다. 게다가 의심은 실제 행동과 관련된 것이 아닌

이론적 의심이기 때문에 무엇이든지 의심을 해도 된다.
"오늘 나는 나의 의혹에 모든 것을 허락할 수 있다. 지금 문제되는 것은 행동이 아니라 단지 성찰하고 인식하는 것이기 때문이다."

데카르트의 계획은 확고하고 불변하는 토대 위에 지식 체계를 세우는 것이다. 지식은 잘못 확립된 토대 위에 세워져 의심스럽고 불확실한 것만을 제공하는 거짓된 견해와 대립되는 것이다. 근본적인 의심의 방법을 통해 과거의 전통을 그토록 무너뜨리고자 했던 데카르트는 지식 위주의 그리스 철학 전통을 다시 취한다. 지혜를 지식과 동일시한 소크라테스(플라톤)가 강조한 대립, 즉 "확립된 지식 체계"(episteme)와 "변형 가능한 견해"(doxa)의 대립을 다시 취하는 것이다.

이런 점은 서양철학이 실천을 도외시했다는 것은 아니지만, 우선적으로 이론과 실천을 분리하여 생각한다는 점을 말해준다. 그래서 우선적으로 철학은 확실성을 추구하는 데 있는 것이다. 확실성은 지식이고 진리이다. 진리와 지식을 획득해야 지혜에 도달할 수 있는 것이다.

'지혜에 대한 사랑', '지식을 통한 지혜의 추구'라는 의미의 '철학'을 동양 사상에 그대로 적용할 수 있는가? 동양의 영원한 스승인 공자는 의심하거나 선행 철학을 비판하기보다는 오히려 과거의 앞선 사례를 따르고 동의하겠다고 주저 없이 선언한다. 공자의 순응주의적 태도는 철학하는 태도가 아닌 것인가? 공자는 서양의 철학 개념에 그토록 본질적인 요소인 질문을 던지지도 않는다. 아마도 서양의 '철학'이라는 학문에 해당하는 동방의 용어는 단순히 '학(學)'일 것이다. 서양도 동양도 책과 배움을 중시하는 문명이다. 『논어』를 여는 문구가 바로 '학'이다.

"배우고 그것을 때때로 익히면 기쁘지 않겠는가"(學而時習之不亦說乎)

이 문구는 질문인 것 같지만 실은 자연스러운 동의를 구하고 있다. 서양철학에서 자주 발견되는 당혹스러운 질문, 논쟁적인 의문을 공격적으로 던지는 것이 아니다. 이는 학의 뜻을 살펴보면 확인된다. 학은 배움, 모방, 훈련 등의 의미를 갖는다. 주자가 해설하듯이 "학이란 말은 본받는다는 뜻이다." 서양의 철학에서 그토록 소중하게 여겨지는 사유의 방식인 "다르게 생각하는 것"이 아니다. 서양에서 철학자의 이미지는 '쉽지 않은 사람'이다. 절대로 쉽게 동의하지 않는 사람, 서슬 퍼런 비판의 칼날을 갈고 있는 사람, 예리한 질문을 퍼붓는 사람, 완전히 이해되지 않으면 수용하지 않는 사람이 철학자의 이미지다. 그러나 공자는 학을 통해 과거의 사유와 단절하거나 그것에 도전하려

하지 않는다. 오히려 공자는 과거의 사유를 이어가고자 한다. 분란을 일으키기보다는 과거의 사유를 따라간다. 과거의 사유에 담긴 결실을 익히는 데서 기쁨을 찾는다. 당연히 공자의 학은 논쟁적이지 않다. 공자에게 학은 서양의 경우처럼 반대하는 것, 논박하는 것, 맞서는 것이 아니다. 학은 기존의 것을 비판하고 부정함으로써 독창성을 가치 있게 내세우는 것이 아니다. 학은 모험과 위험을 무릅쓰는 도전이 아니다. 오히려 학은 그 시작을 알 수 없는 가운데 이미 진행 중인 과거의 운행에 합류하고 그것을 더 멀리 이끌어 가는 것이다. 만물이 멈추지 않고 운행하듯이 과거의 지혜도 쉼 없이 축적되어 왔다. 과거의 지혜를 익히고 전하는 것, 이것이 학이다.

학의 이런 의미는 학에 이어서 등장하는 '습'(習)의 의미와 일맥상통한다. 한자 習을 보면 새의 깃털이 있다. 습은 새의 날개짓이다. 주자의 말을 다시 들어보자.

"습은 새가 자주 나는 것이니, 배우기를 그치지 않음을 마치 새새끼가 자주 나는 것과 같이 하는 것이다."

익힌다는 것은 거듭해서 무젖게 하는 것이다. 즉 몸에 스며들고 배어들도록 하는 것이다. 여기서 우리는 '학습'이란 단지 지식이 아님을 확인하게 된다. 배운다는 것은 일상의 삶과 분리될 수 없는 것이다. 지식이 없는 사람, 배우지 않은 사람도 현명한 사람들, 부모, 통치자, 친구에게 의무를 다한다면 배운 사람으로 여겨져야 한다.

"어진 사람에게는 낯빛을 편히 바꾸어 어질게 대하고, 부모 섬기기에 진력을 다하며, 군주는 온몸을 바쳐 모시고, 친구를 사귀면서 말에 신의가 있다면, 비록 배우지 못했어도 나는 반드시 배운 사람으로 대할 것이다."

일상의 삶, 사회생활 등에서 의무를 다하는 것은 배움과 다르지 않은 것이다. 일상과 사회에서 의무를 다하는 것, 즉 예를 지키는 것도 배움의 차원이다. 달리 말하면 중국에서 철학은 고립된 상태에서 홀로 사유하는 정신적 행위가 아니다. 옛 것으로부터 새로운 것을 찾는 것이 학이다. 서양의 고대에서 현대에 이르기까지 강조되는 것처럼 철학적 사유는 놀라움에서 시작되는 것도 아니고 진리의 폭로도 발견도 아니다. 동방에서 상식처럼 회자되는 '온고이지신'(溫故而知新)을 떠올려보라. "옛 것을 잊지 않고 새 것을 알면" 스승이 될 수 있다. 철학자는 한 체계의 창조자도 아니다. 우리는 항상 우리를 앞선 것들에 의존되어 있다. 공자를 유학(儒學)의 설립자라고 하지만, 실상 공자는 옛 것을 전(述)하기만 하고 창작(作)하지 않는다고 선언했다. 공자의 '학'은 서양의 철학 개념과는 거리가 멀어도 한참 멀다. 이미 헤라클레이토스는 단절을 시사했다. "부모의

자녀로서 행동하고 말하지 말아야 한다.” 독자적으로 자기 목소리를 내는 것이 철학자인 것이다. 모든 것을 전복하겠다는 데카르트의 선언을 기억하자. 중국에서 사유한다는 것은 전통과 유산에 합류하겠다는 것과 다르지 않다. 공자는 다른 사람을 논박하지 않는다. 즉 자기 생각의 독창성을 통해 자기의 관점을 타인의 관점과 차별화하지 않는다. 오히려 자신의 사유 속에 다른 모든 관점을 화해시키려고 한다. 그래서 공자는 만물의 운행처럼 이어져오는 과거의 전통을 단절시키지 않으려고 심지어 말도 삼간다. 서양에서 말이 없는 철학이 가능한가? 로고스(logos) 자체가 말이란 뜻이다. 진리를 다투기 위해 논쟁해야 하고 언어는 논쟁의 본질적 수단이다. 서양철학은 진리를 말하기 위해 말하는 반면, 공자는 말하는 것을 피한다. 최소한 거의 말하지 않는다. 그렇다고 집요하게 침묵을 고집하지도 않는다. 자기만의 진리를 주장하듯이 무엇인가를 고집하는 것은 이미 편협한 관점이다.

그렇다면 ‘철학’을 어떻게 정의해야 하는가? 서양적 방식으로 “지식을 통한 지혜의 추구”나 “진리의 추구” 등으로 철학을 정의하는 것은 다소 좁은 관점이다. 그러면 철학이란 무엇인가? 우리는 지식과 삶을 모두 잡아야 한다. 모든 학문이 그러하듯이 철학은 분명 지식을 추구한다. 그러나 철학은 동시에 지식과 합치하는 삶의 방식을 구해야 한다. 여기서 지식은 개별적인 사물이나 국면의 지식에 국한되는 것이 아니다. 서양에서건 동양에서건 철학은 세상에 대한 전체적인 조망을 추구한다. 여기서 세계에 대한 전체적인 관점을 우리는 형이상학 또는 존재론이라고 명명하자. 물론 형이상학이나 존재론도 ‘비록소비아’가 그랬듯이 서양 개념의 번역어다. ‘형이상’(形而上)이라는 말은 『주역』에 등장하지만 일본학자가 서양의 metaphysica를 번역하려고 ‘학’을 첨가하여 만든 단어다. 존재론도 서양의 ontologia의 번역어다. 그러나 이 책에서 나는 형이상학이나 존재론에 대해서 너무 전문적인 의미를 부여하지 않고 소박한 관점에서 접근하려고 한다. 상식적인 차원에서 세계에 대한 전체적 관점 또는 입장 정도로 이해하면 좋겠다. 『대학』에서 말하는 ‘사물에 대한 탐구가 앎에 도달한 상태’, 즉 격물치지(格物致知)가 완수된 상태 정도를 의미하면 될 것이다. 앞에서 ‘철학’에 대한 사전적 의미를 설명했는데, 그 중에서 더할 것은 더하고 뺄 것은 빼면 적절한 형이상학(존재론)의 의미를 규정할 수 있을 것 같다. “세계와 인간에 대한 근본 원리”를 통해 얻은 “세계관” 정도로 이해하면 좋겠다.

그러나 세계의 근본적 의미를 아는 것만으로는 충분하지 않다. 형이상학을 토대로 삶의 방식을 규정할 필요가 있다. 삶의 태도를 규정하는 작업은 윤리학 또는 도덕으로 정의할 수 있다. 물론 윤리학과 도덕에 대해서도 여기서는 전문적인 설명은 피할 것을 제안한다. 전문가들이 윤리학과 도덕을 구분하는데 이것도 극히 서구적인 구분이다. 예를

들어 행복을 추구하는 것은 윤리학(ethics)이고 의무를 따르는 것은 도덕(moral)이라는 식의 구분이 있는데, 여기서는 우리 인간이 살아가는 데 있어서 삶의 방식을 정립하는 것 정도로 이해하도록 하자. 그렇다면 철학은 형이상학(존재론)과 윤리학(도덕)의 종합으로 정의해도 무방할 것이다. 만일 세계/세상에 대한 전체적 관점이 서고 그에 따라 삶의 방식을 정한다면 이는 우리가 흔히 말하는 자아의 정립 또는 자아의 실현이 될 것이다. 또는 사전적 의미에서 제시된 '인생관'이 섰다고 할 수 있을 것이고, 지나치게 종교적인 의미를 부여하지 않는다면 "구원" 또는 "안녕"의 방식을 규명하는 것이 철학의 작업이다. 세계 전체에 대한 관점을 세우고 그에 따른 삶의 방식을 실행하는 것이 철학의 과제다.

따라서 철학을 하기 위해 반드시 '진리'를 강조할 필요는 없다. 동서양의 철학 전통을 모두 고려할 때 진리나 지식에만 치중한다면 철학에 대한 포괄적인 관점을 놓칠 우려가 있다. 동양의 사상이나 서양의 사상 모두 나름대로의 일관성을 가지고 있고, 그런 일관성이 있는 이유는 각기 세계를 바라보는 입장이 있고 그에 따른 삶의 방식을 규정하기 때문이다. 각각의 사상이 일관성을 가지고 있기 때문에 우리는 각각의 사상을 이해할 수 있는 것이다. 그래서 이 책에서는 형이상학과 윤리학이 종합된 주요 사상체계를 살펴봄으로써 철학 입문자들에게 삶의 태도를 정립하는 방식을 제시하려고 한다. 철학은 지식의 추구이지만 철학적 지식은 삶과 분리되어서는 안 된다. 확고한 세계관을 토대로 삶의 방향을 정립하는 방안을 제시하는 것이 철학의 종합적 목표다.

1-2. 형이상학과 윤리학

몇몇 사상의 예를 통해 형이상학과 윤리학의 종합이 어떻게 실현될 수 있는지 구체적으로 살펴보자. 앞서 '형이상학'이 metaphysica의 번역어라는 점을 언급했는데, 서양에서 형이상학의 전통을 세운 아리스토텔레스의 사례를 통해 논의를 시작해보려고 한다.

아리스토텔레스에게서 세계 전체에 대한 관점과 삶의 방식은 어떻게 종합되는가? 서구근대의 여명기까지 2000여년 간 서구의 자연관을 지배해온 아리스토텔레스의 관점은 질료형상론이라 불린다. 그의 핵심적 관심사는 세계의 변화를 설명하는 것이다. 이 세계를 바라보고 탐구하면서 가장 기본적으로 받아들일 수 있는 사실은 운동 또는 변화다. 식물은 자라고 동물도 뛰고 헤엄치며 날아다닌다. 이런 질적인 변화 외에도 존재들의 생멸이 있다. 탄생도 변화이고 죽음도 변화다. 변화하는 존재들이 있고 변화는 운동에 의해 일어난다.

변화는 어떤 상태에서 다른 상태로 이행하는 것이다. 도토리가 현재 특정한 규정성을

가지고 존재하는 상태는 현실태(energeia, actus)이며 참나무가 될 가능성의 상태는 가능태 또는 잠재태(dunamis, potentia)다. 따라서 '생성' 혹은 '됨'은 이미 존재하고 규정되어 있는 실재를 내포하는 현실태인 동시에 아직 결여하고 있는 규정을 향하는 잠재태다. 도토리의 형상 혹은 목적이 참나무라면 참나무는 관념으로서 도토리에게 작용한다. 도토리라는 질료는 목적 또는 자신의 완성을 향해 나아가듯이 참나무라는 형상을 향해 가는 것이다. 형상은 물리적인 형태나 윤곽만을 의미하는 것이 아니라 본질의 의미를 가지고 있다. 어떤 것의 본질은 그것이 실현해낼 수 있는 모든 것을 나타내야 할 것이다. 그렇다면 도토리의 본질은 참나무다. 즉 도토리에게는 참나무로 이끄는 어떤 성향이나 목적이 있다. 이런 목적이 도토리의 형상이다.

이제 아리스토텔레스가 보는 자연이 어떻게 구성되는지 어느 정도 파악될 수 있다. 자연은 수많은 형상을 가진 실체들의 총체다. 이 실체들 사이에는 일정한 질서가 존재한다. 예를 들어 무기물은 식물에게 양분을 공급하고 식물은 동물의 먹이가 되며 작은 동물은 큰 동물의 먹이가 되면서 변화한다. 또 무기물, 식물, 동물의 특질은 인간에게 모두 발견되며 유용하게 사용된다. 서로 질적인 차이를 지닌 무수히 많은 형상의 존재들이 변화하며 어우러지는 세계가 아리스토텔레스의 자연이다.

그러나 한 현실태가 다른 현실태로 변화하는 근거의 설명이 더 필요하다. 일정한 작용 또는 운동이 가해져야 한 상태가 다른 상태가 된다. 하지만 운동은 또 다른 운동을 요구한다. 그리고 두 번째 운동은 다시 제3의 운동을 필요로 한다. 운동의 사슬은 무한히 이어질 것이다. 여기서부터 문제가 복잡해진다. 운동의 사슬이 무한히 이어진다면 애초에 설명하고자 했던 '변화'가 불가능해진다. 바로 이점에서 아리스토텔레스의 외침을 이해해야 한다. "어디선가 멈춰야 한다!"(ananke stenai)

운동의 사슬의 시작에 어떤 동체가 있다면 변화에 대한 설명이 가능할까? 그럴 수 없다. 만일 그것이 움직이는 동체라면 역시 움직임을 통해 다른 상태가 될 수 있을 것이고, 그것을 움직이게 한 또 다른 동체를 다시 가정해야 할 것이기 때문이다. 결국 변화가 가능하고 설명이 되려면 운동의 근원이되 자신은 전혀 움직이지 않는 존재가 있어야 한다. 이런 역설적 존재가 부동의 원동자이고 아리스토텔레스가 신이라 명명하는 궁극의 존재다. 신을 부정하는 것은 변화의 실재성과 이해가능성을 부정하는 것이며 경험과 이성을 부정하는 것이다.

아리스토텔레스의 신은 움직이지 않는다. 그렇다면 신은 아무것도 하지 않는가? 이 경우 신은 무(無)에 불과할 것이다. 아리스토텔레스에 따르면 세 가지 행동 방식이 있다:

- 생산(poiein/production): 생산이란 어떤 사물을 다른 상태로 변형시키는 것이다. 신은 운동하지 않으므로 생산을 하지 않는다.
- 실천(praxis/practice): 실천이란 행위자가 (도덕적으로 정치적으로) 자신을 변형시키는 것을 말한다. 신은 운동하지 않으므로 역시 실천하지 않는다.
- 관조(theoria/contemplation): 관조는 대상을 고정적으로 바라본다는 의미다. 신이 할 수 있는 행동은 관조밖에 없다.

관조는 이미 획득한 수학적 지식을 관조하는 행위와도 같다. 즉 부동의 행위가 엄밀한 의미에서의 관조다. “운동의 활동뿐 아니라 부동의 활동도 존재한다.” (그리스 철학 전체의 관점이지만) 항상 고정된 것이 유동적인 것보다 우월한 것이다. 집을 짓는 행위보다는 지어진 집, 완성된 집이 더 완전하다. 모든 운동은 목적에 도달할 경우 멈출 것을 지향한다. 신이 할 수 있는 행동은 부동의 활동인 관조밖에 없다. 게다가 신은 자기 외부에 있는 것들을 관조하지도 않는다. 만일 그렇다면 신은 그것들에 영향을 받고 의존되고 그것들을 필요로 할 것이다. 신은 자신과 다른 것들을 사유하지 않는다. 신은 자신만을 사유한다. 신은 사유의 사유이다. 가장 고귀한 행동은 사유이고 관조다. 그렇기 때문에 그리스 철학의 최종 목적은 실천이 아니라 이론이다.

신이 사유의 사유라면 우주에는 아무 작용도 하지 않는가? 신은 우주의 목적 원인으로서 작용한다. 즉, “목적인은 사랑의 대상으로써 움직인다.” 이는 움직이지 않고 단지 존재하는 욕망 대상 때문에 욕망 주체가 이끌려 움직이는 것과 같다. 우주는 신에 의해 창조된 것도 아니고, 플라톤이 ‘데미우르고스’라고 명명한 제작자에 의해 가공된 것도 아니다. 우주는 신의 매력에 끌려 신을 향할 뿐이다. 절대적인 초월성, 이것이 아리스토텔레스의 신이다. 신은 우주의 목적일 뿐이다. 우주와 분리되어 있는 신, 즉 부동의 원동자를 향하여 우주는 움직이고 있다. 이 궁극적 목적을 정점으로 모든 형상들의 위계질서가 세워진다. 물리적인 존재들은 신, 즉 순수 현실태(actus purus)를 향한 사랑의 표현인 근원적 욕구를 통해 현실화되려는 성향을 가지고 있다. 자연은 부동의 원동자를 정점으로 하여 관념들을 향해 움직이는 질료형상 복합체들의 총체다. 따라서 자연은 물질로만 이루어져있는 것이 아니고 물체들의 상호 작용만으로 작동하는 것도 아니다. 자연은 관념성에 따라 방향성을 갖고 작동한다. 이렇게 물질이 비물질적인 요소에 의해 작동하고 방향 지워진다.

아리스토텔레스의 형이상학이 이런 방식으로 정립되었다면, 이런 세계관 하에서 삶의 방식은 어떻게 규정되어야 하는가? 인간이 도달할 수 있는 최고의 행복은 신과의 관계에 달려 있다. 그러나 아리스토텔레스의 신은 인간에게 자비를 베푸는 인격신이 아니라 그저 영원히 존재하는 사유다. 그러나 가장 고귀한 행동은 사유이고 관조다. 실천은 변

화를 함축하는 반면 이론은 고정된 사유 방식으로서 신에게 근접할 수 있는 유일한 길이다. 그렇기 때문에 인간이 누릴 수 있는 최고의 행복은 신을 사유하는 데 있다. 물론 신을 사유하려면, 변화의 주체인 육체적 쾌락에 매여서는 안 된다. 육체를 통제하고 정신의 지배하에 둠으로써 고정된 상태를 향해 점진적으로 나아가야 한다. 만일 우리가 지성적인 능력을 극대화함으로써 육체에 의존되지 않는 정신적 경지에 이른다면 이는 신적인 관조 상태와 다르지 않을 것이다. 아리스토텔레스는 우리가 지성을 통해 신적 관조 상태에 간헐적으로 도달할 수 있다고 보았다. 최고의 존재인 신, 사유하는 신과 일치하는 이런 상태가 인간이 누릴 수 있는 최고의 행복이 되는 것이다. 순수 사유인 신과 사유를 통해 합일을 이루는 것, 이것이 아리스토텔레스에서 형이상학과 윤리학이 종합되는 방식이다.

이번에는 기독교에서 형이상학과 윤리학이 종합되는 과정을 살펴보자. 기독교는 아리스토텔레스의 관점과 비교하여 설명하면 이해하기가 수월하다. 기독교는 아리스토텔레스의 목적론에 호의적이다. 신이 영원하고 완전한 존재이며 만물의 목적이라는 관점은 기독교가 인정할 수밖에 없다. 그러나 기독교는 아무 작용도 하지 않고 목적으로만 존재하는 신을 받아들일 수 없다. 이런 신은 창조도 할 수 없고 은총도 베풀지 못하는 존재이기 때문이다. 기독교는 세계가 보다 깊은 차원에서 신에게 의존되어 있어야 한다고 본다. 즉 신은 단지 목적으로서가 아니라 세계를 창조하는 "작용인"으로 생각되어야 한다. 신은 창조자다.

기독교의 목적론은 신의 창조 개념과 긴밀히 연관되어 있다. 자기 자신만을 사유하는 아리스토텔레스의 신과 달리 기독교의 신은 전지전능하며, 따라서 생각 가능한 모든 것을 사유하고 실현할 수 있다. 신이 자신의 행동을 완전하게 알지 못한다는 것은 불가능하므로 신은 창조 이전에 이미 세계의 모든 것을 알고 있었다. 달리 말하면 세계는 실제로 존재하기 전에, 즉 현존(existence)하기 전에 본질(essence)이 선험적으로 규정되어 있다. 세계의 관념은 신을 통해 창조 전에 규정되었으며 창조를 통해 현존하게 된 세계는 미리 규정된 본질 또는 관념에 따라 실제로 전개되는 것이다. 이 점에서 기독교적 세계관은 중요한 차이에도 불구하고 아리스토텔레스의 질료형상론을 다시 만나게 된다. 즉 물질계는 단지 물질적 상호작용만으로 이루어지고 작동하는 것이 아니라 형상과 목적에 따라 이루어지고 작동한다.

창조는 유대-기독교 전통과 그리스 철학을 구분하는 중요한 개념이다. 신이 세계의 창조자라는 것은 무엇을 의미하는가? 신은 스스로 존재하는 반면 세계는 신에 의해 존재하게 되었다. 그런데 신은 아리스토텔레스의 관점과 마찬가지로 물질이 아니다. 물질은 다른 존재의 작용을 받아 변화할 수 있는 수동적인 성격을 갖기 때문이다. 그렇다면

신은 비물질적인 존재이면서 물질계를 창조한 것이다. 즉 세계는 무(無)로부터의 창조(creatio ex nihilo)를 통해 존재하게 되었다. 창조의 개념에 따르면 인간은 신의 작용과 목적을 이해할 수 없게 되어 있다. 세계 속에 포함된 인간은 신의 창조를 일방적으로 받을 뿐이기 때문이다. 절대적 타자인 신의 목적이나 작용 방식을 유추할 수는 있겠지만 그것은 인간적으로 사유하는 방식에 불과할 뿐이다. 타인의 생각을 정확히 읽을 수 없는 것과 마찬가지다.

이와 같은 기독교적 형이상학에 따라 규정된 삶의 방식은 어떤 것이어야 하는가? 만일 창조자와 피조물을 연결시켜줄 수 있는 기제가 없다면 기독교는 허무주의가 될 것이다. 세계와 인간의 본질 및 실상이 밝혀질 수 없을 것이고 따라서 삶의 객관적 의미는 사라질 것이기 때문이다. 그러나 기독교는 신의 작용과 목적을 알 수 있는 방도를 마련해놓는다. 물론 인간적 방식으로만 접근할 경우 신의 목적과 작용을 알 수 있는 길은 막혀있다. 기독교에 따르면 신에 대한 참된 지식은 신이 직접 가르쳐주는 것밖에 없다. 즉 어떠한 방식으로든 신이 직접 모습을 드러내야 인간은 신에 대해 알 수 있다. 신이 자신을 드러내는 방식이 계시다. 따라서 창조된 세계도 신의 자취, 신의 목적과 작용 방식을 추적할 수 있는 단서다. 특히 성서는 선지자에게 내려진 신의 계시를 기록해놓은 것이다. 따라서 세계 및 삶과 관련된 모든 지식과 규범은 계시에서 끌어내야 한다. 나아가 기독교는 선지자를 매개로 계시를 내리는 차원을 넘어서 신과 직접적으로 소통함으로써 세계와 삶의 본질을 알려준 그리스도를 등장시킨다. 그래서 기독교에 따르면 인간은 계시에서 내려진 규범 및 신이 육화된 그리스도의 가르침을 따라야 한다. 역시 기독교적 형이상학과 윤리학이 종합된 방식이다.

유교에서도 역시 세계에 대한 전체적 관점과 삶의 태도가 분리 불가능하게 종합되어 있다. 앞서 공자가 말을 삼가는 것은 시작을 알 수 없는 과거에서부터 축적되어온 지혜의 전통을 단절하지 않으려는 시도였다는 점을 살펴보았다. 공자의 이런 태도는 사실 세계 전체에 대한 관점이 전제되어 있기 때문이다. 공자의 삶과 가르침은 항상 하늘 또는 만물의 운행과 맞닿아 있다. 『논어』에서 공자가 말을 삼가겠다고 하는 것은 말을 통해 세상의 흐름, 즉 도를 중단시키거나 장애물을 만들지 않겠다는 의미다. 즉 만물과 합일하려는 윤리를 나타낸다.

“나는 말을 하지 않으려 한다.”(予欲無言) ...... 하늘이 무슨 말을 하던가, 네 계절이 돌아가고 만물이 생장하는데 하늘이 무슨 말을 하던가?”
(天何言哉, 四時行焉, 百物生焉, 天何言哉)

또한 공자는 자신의 사사로운 뜻을 강조하지도 않고 반드시 해야 한다는 마음도 없었으며 고집도 없었고 이기적인 자아도 없었다고 한다.

“공자께서는 네 가지를 단절하셨으니, 사사로운 의견이 없으셨으며, 반드시 해야 된다는 것이 없으셨으며, 고집함이 없으셨으며, 내가 아니면 안 된다는 것이 없으셨다.”
(子絶四 毋意 毋必 毋固 毋我)

공자의 이 같은 윤리적 태도는 그가 천지의 흐름과 합일을 이루고자 하는데서 비롯된다. 천지는 음양의 상호작용이며 한결같은 운행으로서 도덕의 원천이다. 사사로운 뜻에 특권적 의미를 부여하는 것은 자신의 개별적인 관점을 부각시킴으로써 세계의 흐름에서 이탈하는 편협한 태도가 된다. 이는 결코 이탈하지 않는 운행의 한결같은 덕(天德)과 멀어지는 것이다. 그래서 공자는 뜻한 바를 반드시 해야 된다는 필연성이 없다. 공자는 한결같은 운행과 일치하기 위하여 자신의 관점을 규칙이나 의무로서 미리 규정하지 않기 때문에 선입견에 고정되지 않는다. 그래서 그는 고정된 입장, 즉 고집함이 없다. 공자는 특수한 관점에 고정되어 있지 않기 때문에 끊임없이 천지의 운행과 연동되어 나아간다. 결국 공자는 “내가 아니면 안 된다는 것”이 없다. 공자는 자신의 성격을 규정짓는 특수한 자아가 없는 것이다. 유교에서 지혜는 특권적 관념이 없고, 지켜야 할 의무를 미리 부과하지도 않으며, 고정된 입장에 자신을 고착화시키지도 않고, 자신의 인격을 개별화할 수 있는 것도 없는 태도를 일컫는다. 현자의 인격은 완전히 개방적이며 운행 전체의 흐름과 일치한다. 현자가 갖춘 인격의 풍부함은 운행의 전체적 의미와 결합한 데서 비롯된다. 형이상학이나 윤리학과 같은 용어들이 비록 서구적 용어들이지만, 유교 역시 세계 전체에 대한 관점과 삶의 구체적 방식을 결합시킨다는 점에서 형이상학과 윤리학의 종합을 이루어내고 있는 것이다.

몇몇 사상 체계를 통해 형이상학과 윤리학의 종합이 철학의 특성을 나타낸다는 점을 살펴보았다. 노장도 불교도, 서양의 굵직굵직한 체계들도 모두 이해 가능한 방식으로 세계에 대한 전체적 관점과 삶의 태도를 나름대로 일관성 있게 결합시키고 있다. 이 책의 2~4장에서 상세히 살펴볼 쇼펜하우어의 비관론, 라이프니츠의 낙관론, 스피노자의 자연주의도 역시 세계에 대한 전체적 관점을 기초로 인간 삶의 태도를 제시함으로써 형이상학과 윤리학의 종합을 실현한다. 이처럼 형이상학과 윤리학을 결합시킨 체계들은 우리의 삶을 성찰해보도록 유도할 수 있는 이해 가능성을 갖추고 있다. 일반적으로 우리는 이런 체계들을 큰 철학들이라고 평가한다. 그런 체계들이야말로 위대한 지성들이 우리 인류에게 남긴 막대하고 소중한 유산이다. 그들의 정신에는 천박한 치우침이나 어

색한 경솔함이 없다. 그들에게서 우리는 시대의 흐름을 타지 않는 포괄적 관점과 보편적 가치의 추구를 발견할 수 있다. 이들이 밝혀낸 삶의 방식은 구체적 역사 속에서 실현 가능한 객관적 가능성을 내포한다. 이들 체계들이 제시한 관점은 삶에 대한 전체적이고도 일관적인 해답을 제공하기 때문에, 그것들을 한번 접하면 우리는 결코 그것들을 무관심하게 바라볼 수 없고 또 그것들이 없었던 것처럼 생각할 수도 없다. 철학은 우리 스스로를 되돌아보도록 유도하며 우리의 삶에 영향을 주는 것이다.

1-3. 독단론과 회의론

우리는 철학을 동서양의 사상을 아우를 수 있는 개념으로 정의했다. 즉 철학은 형이상학과 윤리학의 종합을 통한 자기 정립이다. 불확실한 세계에서 어떤 방식이 되었든지 간에 자신의 입장을 정리함으로써 탄탄한 삶을 추구하는 것은 모든 인간의 성향이다. 아무것도 모르겠다고 하는 것도 하나의 입장이다. 확정적인 것은 전혀 없으니 아무것에도 매이지 않겠다는 것 역시 일정한 태도를 견지하는 것이기 때문이다. 그런데 자신의 입장에 대한 절대적 신뢰로 인해 자기 관점의 일점일획도 변경을 하지 않으려는 태도를 보인다면, 이는 독단과 맹신이 된다. 그러나 형이상학과 윤리학을 종합한 체계가 여럿이기 때문에 우리는 난관에 봉착하게 된다. 다양한 문화가 있듯이 다양한 철학이 있다. 문제는 형이상학과 윤리학이 종합된 견고한 철학체계들 중 하나를 따를 때 독단을 피할 수 있느냐는 것이다. 각각의 철학체계들은 나름대로 이해 가능성 또는 일관성을 가지고 있기 때문이다.

한 입장을 정립하는 것은 항상 독단인가? 반드시 그런 것은 아니다. 독단은 한 입장이 정형화되어 변화를 거부하는 것을 말한다. 그러나 변화가 없는 입장은 생명력을 가질 수 없다. 어떤 철학체계도 해석의 다양성을 촉발하지 않으면서 지배력을 행사할 수 없다. 특정 철학이 마치 대량의 동일한 상품을 찍어내듯이 복사될 때 그것은 이미 죽은 것이나 다름없다. 물론 인류는 독단의 폐해를 수없이 겪었다. 기독교가 그것을 전하는 이들에게조차 온전히 이해되지 않은 채 교조화 되었을 때, 그리고 유교가 정치와 일체가 되어 절대적 실체로서 군림했을 때 이들을 뒷받침하는 것은 사상의 생명력이라기보다는 물리적 폭력이었다. 독단은 절대적 진리를 재산처럼 소유하고 있다고 믿는 광신자들의 무지와 착각이 만들어낸 허상이다.

물론 특정 철학이 영향력을 발휘하면서 문화로서 발전하는 것은 동질화를 통한 확산 과정이다. 그러나 (불가능한 가정이지만) 만일 절대적인 동질화가 실현될 경우, 그래서 인류 전체가 단일한 문화를 따를 경우 의식(意識)은 상실되고 사물들의 분별도 사

라질 것이다. 모든 문화는 힘의 관계다. 달리 말하면 특정 체계가 지배적인 위치를 점하는 것은 다른 체계들을 약화시킬 때 가능한 일이다. 어떻게 보면 문화는 상반되는 두 작용을 통해 발전한다. 문화는 동일성을 향하는 동시에 다양화되고 있고, 용해되어가는 동시에 분리되어 간다. 문화의 본질은 지배적인 문화로 상승하는 동시에 분란을 겪는 데 있다. 이와 같은 문화의 본질을 외면하고 특정 체계가 이데올로기화되는 것을 우리는 항상 경계해야 한다.

철학은 특정 체계가 이데올로기화되는 과정의 모순을 드러낼 수 있어야 한다. 일례로 기독교가 독단으로 변질되는 것은 반(反)기독교적 태도를 은폐하고 있기 때문이다. 앞서 기독교의 계시 개념을 설명한 바 있다. 기독교에서 신은 창조자이고 인간은 피조물이다. 그래서 창조의 모든 의미를 인간은 신의 입장에서처럼 알 수는 없다. 물론 신은 인간이 세계와 자신의 의미를 파악하도록 계시라는 장치를 마련해놓았다. 그러나 어디까지나 계시의 주체는 신이다. 어떤 인간도 신의 위치에서 말할 수는 없다. 그런데 마치 신을 정확히 대변한다고 주장하면서 특정 지식과 규범을 강요한다면, 종교는 인간적 권력의 지원 하에 경직화되고 교조화 되기 시작한다. 신중심주의가 인간주의로 변하게 된다. 기독교를 열렬히 옹호하겠다는 자세가 오히려 반기독교적 태도로 변질될 수 있는 것이다. 기독교의 구조를 냉철히 분석하고 모든 인간적 시도를 불충분한 관점으로 규정하면서, 인간의 개방적 태도를 요청하는 '기독교 철학'이 부재할 때 독단의 위험이 확산되는 것이다. 따라서 우리는 종교를 철학적으로 이해하도록 노력해야 하고 독단적 종교인과 비독단적 종교인을 구분할 줄 알아야 한다.

유교나 도교를 비롯한 동양 사상과 관련해서도 마찬가지다. 동양 사상의 대전제는 아마도 세계는 신이나 이데아 같은 초월적 원리의 하위에 위치한 불완전한 곳이 아니라 한결같은 모습으로 변화하는 운행이라는 데 있을 것이다. 우리는 시시각각, 하루하루의 변화를 자각하지 못하는 경우가 많지만, 십수 년 전의 사진을 보면 변화를 실감하게 된다. 변화는 고요하게 이루어지고 있다. 이런 고요한 변화가 바로 운행이다. 운행을 원리로 삼는 세계에서 우리가 가장 경계해야 할 것은 무엇인가? 가장 먼저 경계해야 할 일은 사유나 사태를 고정시켜 바라보는 것이다. 앞서 공자가 고정관념이 없다고 강조한 점을 기억하자. 그런데 인간에게 사유나 사태를 고정시키는 가장 중요한 수단은 언어다. 만일 유교나 도교를 따른다고 하는 이가 언어로 구성되어 있는 규범에 절대적으로 매여 있다면 이는 모순된 태도가 된다. 기독교에서 인간적인 판단을 최대한 피하고 모든 판단을 신에게 맡기듯이, 경직된 규범이나 명령 자체가 아니라 천지의 거대한 흐름에 충실한 것이 동양 사상에 부합하는 태도일 것이다. 『노자』의 위대한 문구를 깊이 되새길 필요가 있다. "아는 자는 말하지 않고, 말하는 자는 알지 못한다."(知者不言, 言者不知) 운행의 흐름을 끊지 않으려면 말을 삼가야 할 것이다.

실제로 우리 역사는 유교의 교조성과 기독교의 경직성이 전면적으로 충돌한 사건을 수차례 경험했다. 조선후기에 '서학'(西學)이란 이름으로 유입된 천주교에 대한 탄압이 대표적인 예다. 사회적 모순의 개혁을 도외시하고 전통질서를 고수한 조선정부의 대응은 천주교도들의 대규모 살상을 동반한 탄압으로 이어지고 조선 사회의 붕괴를 재촉했다는 점은 부인할 수 없다. 동시에 당시의 사회구조를 지탱해주던 전통을 외래문화에 비추어 미신으로 간주한 천주교 측의 독선적 태도 역시 조선정부의 강경한 입장에 빌미를 제공한 것이 사실이다. 유학과 서학(西學)의 관계에 대해 방대한 업적을 남긴 국내 학계 원로의 다음과 같은 지적은 독단의 위험성과 관련하여 시사하는 바가 많다.

"유교의 전통에는 상고적(尙古的) 보수성이 깊이 깃들어 있지만, 합리적·현실적 정신은 서학과의 관계를 전혀 다른 방향에서 전개할 수도 있었을 것이다. 여기서 경장(更張)할 시기에 수성(守成)만을 고집한 시의(時宜)의 상실이 조선 사회의 급격하고 전면적인 붕괴를 재촉하였던 점을 지적하지 않을 수 없다. 또한 천주교 전교도 유교 전통을 미신화하는 몰이해의 폐쇄성 속에 갇혀 전통 사회와의 대립을 극복하기 위한 방법을 찾을 능력이 없었던 측면을 볼 수 있다. 이 양자의 관계는 대립과 갈등에서 투쟁으로 변질되었고, 서양 근대 문명의 압력으로 동양의 전통 사회가 붕괴하는 근대화의 시대적 전환을 맞이하였다. 오늘날에도 유교는 전통적 유산으로, 천주교는 서양적 근대정신으로 규정하여 이해하는 사실을 볼 수 있다, 그러나 이러한 상호간의 이질감에만 사로잡혀 있다면 새로운 한국의 전통을 형성하는 데 적절한 기능을 발휘하지 못하고 말 것으로 생각된다."(금장태, 『한국유교의 이념과 서학문제』, 117-118쪽)

천주교계 원로 신부도 양쪽의 독선적 태도의 폐해를 지적했다. 한편으로 "이조(李朝)는 유교를 계급차별의 한 표시로 삼았다. 환언하면 군주와 양반사회가 유교를 택한 것은 양반이란 특권층의 표시요 독점물로 하여 독재의 도구로 쓰기 위해서였다. 그러므로 유교를 반대하는 사람들을 모두 박해하고 이단자로 몰게 된 것이다." 다른 한편으로 하느님의 명령을 이유로 당시 임금과 부모로 상징되는 통치체제에게 죄를 짓더라도 하느님의 명을 거역하고 제사를 지낼 수 없다고 한 천주교도들도 편견에 사로잡혀 있었다. "왜냐하면 제사를 금지한 것은 교회의 규율 문제이지 그것이 곧 하느님의 명령이라고까지 말할 수는 없었기 때문이다."(최석우, 「조선 후기 사회와 천주교」, 23쪽, 27쪽)

요컨대 독단은 철학에서 가장 경계해야 할 태도다. 특히 독단은 '보편'의 이름으로 사유 방식을 획일화하면서 문화의 본질과 삶의 의미를 상실시킬 수 있기 때문에 매우 위험하다. 획일성(uniformity)은 생산의 편리성 및 경제성과 관련되는 개념이다. 동일

한 물품을 대량으로 생산하는 것은 생산가가 줄어들기 때문에 효율적이다. 사상이 획일화될 경우도 마찬가지다. 한 사상 체계의 심층적인 면을 총체적으로 섬세하게 들여다보지 않고 교조화 하여 동일한 물품을 찍어내듯이 전파하는 것은 철학하는 태도가 아니다. 철학 연구자들이 자신이 아끼는 특정 사상을 옹호하기 위하여 다른 사상을 온전히 이해하지도 못한 가운데 그것을 폄하하고 비난하는 모습을 보일 때가 있는데, 철학에 종사하는 사람의 이 같은 비철학적 태도는 더더욱 경계해야 한다. 이는 오늘날 기술과 미디어의 발전으로 특정 '문화상품'들이 동일한 포맷으로 전 세계로 퍼져 청소년들의 상상력이 비슷해져가는 것과 크게 다를 바 없다. 인류의 창조성과 진보를 약속한 과학기술 문명이 획일성으로 귀착하는 모순을 철학이 답습할 것인가? 삶의 기준과 규범의 영역에서 획일화를 통한 경제성, 기능성이 우위를 차지하는 것을 경계하듯이 사유의 다른 가능성을 없애는 일을 우려해야 한다. 같은 호텔, 같은 상품, 같은 음식, 같은 생각, 행복과 소비의 같은 방식 등으로 물질 영역뿐 아니라 정신의 영역에서 획일화가 진행되고 있는 것은 아닌지 주시하고 모순을 드러내야 한다. 이 같은 획일성이 도달하지 못한 지역은 "낙후된 곳"이라고 평가하는 식으로 사유와 문화의 다른 가능성을 덮어버리려는 시도를 포착해내야 한다. 요컨대 철학은 특정 (사상, 종교, 문화) 체계가 보편성의 이름으로 독단화되는 것을 경계할 필요가 있다.

독단론이 철학이 피해야 할 태도라면 피상적인 상대주의 역시 경계해야 할 태도다. 독단론은 상대성을 보지 못하고 하나의 특정한 확실성에 천착하고 하나의 입장을 고수하며 다른 모든 입장들을 배제하기 때문에 폐쇄적 태도다. 그러나 문제는 독단을 거부할 경우 서로 대립되고 상충되는 체계들에 직면하게 된다는 점이다. 특히 위대한 사상 체계들 간의 대립은 견고한 입장의 가능성 자체에 대해 의심을 갖게 한다. 동일한 세계를 앞에 두고 수많은 상반된 사상들이 대립했으나 그 어떤 사상 체계도 절대적 위상을 확립하는 데 성공하지 못했다. 나아가 여러 문명들은 도저히 극복할 수 없을 정도의 문화적 편견과 습벽을 가지고 있다. 예를 들어 서양사상과 동양사상은 대립이나 차이의 대상조차 되지 못할 정도로 낯선 체계들이다. 존재, 신, 자유, 목적 같은 용어들은 서양철학의 근간을 이루는 일종의 철학소(素)들이지만 동양에는 아예 그런 표현이 쓰이지조차 않았기 때문이다. 서양 선교사들이 중국에 도착하여 신을 의미하는 Deus를 중국어로 옮기려다가 적절한 단어를 찾지 못한 것은 잘 알려진 이야기다. 하늘, 혼(魂), 리(理), 태극 등 많은 용어들이 후보에 올랐으나 모두 Deus를 나타낼 수는 없었다. 서양에서 철학을 구성하는 용어들 대부분이 모두 1800년대 이후 동양이 서양문명을 접하면서 궁여지책으로 번역한 단어들이다. 달리 말하면 세계 전체에 대한 보편적 관점을 자랑하던 철학체계라는 것이 사실은 특정 지역의 문화적·언어적 제약에 묶여 있는 관습

에 불과할지도 모른다. 그렇다면 동일한 문명권 안에서 치고받고 싸우는 철학적 논쟁은 삶의 진짜 의미와 관계없는 놀이나 경연대회에 지나지 않을지도 모른다.

그렇다면 우리는 삶에는 실질적인 문제가 없음에도 불구하고 마치 대단한 문제가 있는 것처럼 포장해온 것은 아닐까? 우리는 철학의 이름으로, 인문학의 이름으로, 과학의 이름으로 어떤 문제를 제기하고 답을 찾아야 하는가? 여러 체계들이 상충하는 것을 볼 때 아무 확실성도 없어 보이는데, 아무런 지지대도 없이 비축식량도 없이 미지의 목적지를 향해 항해를 떠나야 하는가? 또다시 고전들의 세계로 들어가 고리타분하고 해묵은 교훈을 얻어야 하는가? 환상일지도 모르는 답을 찾아 나서야 하는가?

"헛되고 헛되니 모든 것이 헛되도다."

성경의 〈전도서〉에 나오는 이 구절이야말로 우리 삶의 상황을 집약하는 말일지도 모른다. 스피노자 또한 사람들의 판단은 머릿수만큼 종류가 많기 때문에 회의론이 등장한 것은 놀랄 일이 아니라고 역설했다. 회의론, 상대주의 등은 세계와 삶의 불확실성에 대한 불안한 의식을 나타낸다. 회의론의 관점에서 한 걸음 더 나아간 애호주의(dilettantism)도 있다. 애호주의는 19세기에 문학가들 사이에서 풍미했던 관점으로서 근본적인 회의론과 유사하지만, 삶의 불확실성 때문에 번민하기보다는 오히려 다양한 삶의 방식을 즐길 것을 제안한다. 애호주의는 삶의 문제를 제기하고 어떤 고정된 해결을 시도하기보다는 문제를 없애버리는 데서 해답을 발견한다.

자본주의가 극도로 발달하고 수많은 사상과 예술, 문화, 상품 등으로 가득한 오늘날 애호주의의 입장은 더 큰 설득력을 갖는 것 같다. 생존을 위해 뛰어야 하는 이 번잡하고 격렬한 세상에서 불확실한 답을 찾아나설 시간과 호기심을 가지라고 말하는 철학자는 무책임한 사람일지도 모른다. 존재하지도 않는 심각한 문제는 잊고 현대 문명이 제공해주는 다채로운 대상에서 기쁨을 만끽하고 지루해질 때면 때때로 상상으로 근심을 만들어내고 다시 즐길 준비를 하면 되지 않을까? 어차피 삶은 공허한 것이니 말이다. 시간과 호기심을 내는 것도 괜찮다. 철학, 과학, 경험, 예술 등 모든 것을 맛보고 즐김으로써 호기심, 싫증, 공허함, 쾌락을 번갈아 느끼면 된다. 어차피 삶을 짓누르는 것도 없고 위협적인 것도 없고 실재적인 것도 없다. 모든 것을 해보는 것, 삶의 근본적인 문제 같은 거짓 불안에 빠지지 않고 다양한 시도를 해보면 된다. 한 제단에 무릎을 꿇었다가 웃으며 일어나 다른 제단으로 가자. 우리가 사는 곳은 다원적 세계 아닌가?

우리가 삶과 세상에 중요성을 부여하는 것은 시각과 경험이 부족해서일 수 있다. 그래서 거짓 희망을 품게 되는 것이다. 이것저것 모두 다 해보는 실험주의가 답이다. 아

직도 사물들 각각에 이름을 부여하고 사태를 규정하는 순진한 단견을 조롱하는 것이 낫다. 스스로 모든 지식이 되고 모든 감각이 되고 모든 경험이 되는 것이 환상에서 벗어나는 길이다. 존재하지 않는 문제보다 더 해결 불가능한 문제는 없다. 삶의 문제를 해결할 가장 확실한 단 하나의 수단은 삶의 문제를 제거하는 것이다. 프랑스 철학자 모리스 블롱델은 애호주의의 입장을 다음과 같이 설명한다.

“마음의 짐을 덜어주고 삶에 은총과 경쾌함과 명랑함을 되돌려주려면 인간 행위를 무거운 불가해성과 신비한 실재에서 해방시키는 것이 좋지 않겠는가? 운명의 문제를 순진하게 믿고 이에 대해 쾌락주의든 불교적이든 또는 기독교적 답이든 간에 어떤 답을 찾고자 할 때 운명의 문제는 두려움을 줄 뿐만 아니라 심지어 고통스럽다. 우리 운명의 문제는 아예 제기하지를 말아야 한다.”

“속는 줄도 모르면서 속는 것은 확신에 찬 자들, 열정적인 자들, 야만인들의 어리석은 불행이다. 그러나 환상에 동의해주고 모든 것을 헛되고 재미있는 희극처럼 즐김으로써 속는 줄 알고 속는 것, 마치 필연적인 듯이 행동하되 과학의 건조함으로 행동을 죽이고 과학은 꿈의 풍부함으로 죽임으로써 그림자의 그림자에 조차도 만족스러워하지 않는 것, 박식한 학자답고 유쾌하게 스스로를 지우는 것, 이런 것이 가장 탁월하고 가장 똑똑한 사람들이 인식하고 소유하고 있는 구원이 아니겠는가? 이들이야말로 중대한 문제라는 것은 없음을 확인했기 때문에 그런 문제를 해결했다고 말할 권리를 지닌 유일한 사람들이 아닐까?”

애호주의는 형이상학과 윤리학 모두 확고한 해답을 찾지 못했다는 점에 주목한다. 먼저 그 어떤 형이상학 체계도 절대적 이론을 확립하는 데 성공하지 못 했다. 그렇다면 인류가 제안한 다양한 체계들 사이를 오가며 그 의미들을 번갈아 향유하는 것으로 족하다. 또한 그 어떤 윤리도 절대적 규범을 세우지 못했다. 그렇다면 특정한 규범 체계에 매이지 않고서 모든 윤리 체계들을 경험해보는 것이 삶의 지혜일 것이다. 요컨대 제대로 사는 비결은 서로 모순이 되는 형이상학들을 포함한 모든 세계관을 이해하고, 서로 상충하는 윤리 규범들을 포함한 모든 인생관을 경험함으로써 다양한 형태의 삶을 향유하는 것이다. 절대적인 형이상학 체계나 절대적인 삶의 규범을 규정하려는 시도는 실패할 수밖에 없기 때문이다.

삶에 답이 없다는 점을 전제하고 다양성을 즐길 것을 제안하는 입장은 타당한가? 독단론의 일방적인 관점을 경계해야 했듯이 애호주의에 은폐된 가설이 있는 것은 아닌지 살펴보아야 한다. 애호주의는 삶의 책임, 의미, 목적 같은 진지한 문제에 대한 우리 자신의 부담을 없애려는 시도라 할 수 있다. 다양한 대상들 속에 자신을 함몰시킴으로써 확정적인 것을 추구하려는 주체적 의지를 폐지하려는 시도다. 그러나 애호주의자의 태

도에는 모순이 발견된다. 언뜻 보면 애호주의자는 마치 아무 형이상학 체계도 인정하지 않는 것 같지만, 실질적으로는 다른 체계들을 배제하는 체계들을 제외하고는 모든 체계들을 인정한다. 달리 말하면 그가 선호하는 체계가 이미 고정되어 있다. 윤리 규범과 관련해서도 마찬가지다. 그는 완전한 충실성을 요구하는 규범들을 제외하고는 모든 규범들을 받아들인다. 달리 말하면 그는 자신이 따르는 규범은 잠정적이라는 것, 그것을 재고할 수 있고 따라서 그것을 끝까지 경험하지는 않겠다는 결정을 미리 해놓고 있는 것이다.

애호주의자의 이런 결정은 자기 자신의 주체성을 유지하려는 태도다. 그는 한 체계(또는 규범)에 고정되지 않고 다른 체계들로 이행하는데, 이는 특정 체계에 함몰되지 않고 자신을 지키려는 움직임인 것이다. 즉 애호주의자는 특정 체계보다는 자기 자신을 선호하기 때문에 여러 체계들로 옮겨 다니는 것이다. 그러나 한 관점에서 다른 관점으로 옮겨 가는 것 자체에 이미 애호주의자의 불만족이 내포되어 있는 것 아닌가? 그는 모든 것을 향유하겠다고 하지만, 실은 한 가지도 향유하지 못하고 있기 때문이다. 애호주의의 이면에는 이미 결정된 이론이 존재한다. 어떤 체계도 확정적인 관점을 세우지 못했다는 것은 피상적인 경험적 확인일 뿐 엄밀하게 검증된 것은 아니다. 애호주의자에게는 무지의 지를 인정하면서 확실성을 찾아나서는 소크라테스의 겸허함도 없고, 과거의 모든 체계들을 익히고 거기서 새로운 것을 찾아내려는 공자의 진중함도 없다. 애호주의자는 삶에 대한 답은 없을 것이라는 답을 미리 정해놓고 있을 뿐이다. 그의 무지는 의도된 무지다. 문제가 있다는 것을 알고 있지만 알고 싶어하지 않는다. 의도된 무지는 무지가 아니다. 깊이 생각된 무지는 자연적인 호기심을 인위적으로 제한하는 것일 뿐이다.

애호주의자가 즐기겠다는 형이상학적 체계와 삶의 경험은 결론적이지 않기 때문에 온전하지도 않다. 애호주의자는 이미 어떤 구조가 재현될 것이라는 검증되지 않은 가설을 갖고 있다. 그러나 삶의 경험은 그런 것이 아니다. 삶의 경험은 일단 해보는 것이고 거기서 새로움을 발견하는 것이다.

애호주의의 은밀한 가설은 무엇인가? 그의 가설은 어떤 깊은 성향에 근거하고 있는가? 마치 모든 것의 공허함을 아는 듯이, 그것을 체험하는 듯이 (비록 그것을 체험하지도 못하고 알지도 못한 상태에서) 놀이를 하듯 즐기는 것은 모든 문제를 제거하겠다는 명목 하에 이미 모든 문제에 대해 선입견을 정립해놓는 것이다. 우리의 삶을 각본이 있는 드라마인 것처럼 예단하는 것이다. 애호주의의 가설은 자의적인 예상, 예단, 예견을 통해 실재도 없고 진리도 없다고 인정하는 것이다.

애호주의의 인위적 태도가 드러나고 가면이 벗겨지는 것은 바로 그의 완강함과 고집 앞에서다. 애호주의자의 태도는 가장 넓고 관용적 정신인 것 같았지만 실질적으로는 편협함이다. 애호주의자는 관대하고 자유로운 정신으로서 배제하는 것은 아

무것도 없는 것 같았지만, 그가 은밀하게 지키고 있는 행동 구조만은 침해해서는 안 된다는 결단을 내려놓고 있다. 그것만은 의심의 대상이 아닌 것이다. 그래서 그는 알맹이는 없고 껍데기만 있는 것처럼 위장한다. 이미 행동 패턴은 정해져 있지만, 오직 그것을 숨기기 위해 이리저리 떠도는 것이다.

애호주의자의 태도에 대해 한 가지 더 지적할 것이 있다. 그는 특정 지식, 특정 경험의 본질에까지는 접근하지 않으려 한다. 그는 무엇을 두려워하는가? 무엇을 증오하는가? 애호주의자는 항상 무엇인가를 사랑하면서도 증오한다. 그는 사랑하는 그 단순하고 순수한 마음을 알지 못한다. 애호주의자는 정신분석학에서 말하는 쾌락과 불쾌 사이를 오가는 반복강박 성향을 나타낸다. 애호주의자는 그가 비판하는 보통 사람들, 어떤 고정관념과 관습, 태도, 사상을 갖고 있는 바로 그들 이상으로 고정된 패턴을 가지고 있다. 그는 그만의 존재방식, 사유방식, 의지방식, 배제방식을 갖고 있지만 그것들을 숨기고 있는 독단론자다.

애호주의자는 특정 지식과 경험의 일정 선에서 멈출 결정을 해놓았기 때문에 모든 것을 이해하지도 못하고 느껴보지도 못한다. 그러나 곧바로 다른 것들로 옮겨 다닐 것이기 때문에 다양한 삶의 방식을 향유한다고 말한다. 철학, 과학, 문학, 종교, 예술, 그리고 각각에서 파생되는 무수한 분파 등 이리저리 옮겨 다닐 대상은 무한정하지 않은가? 그래서 어느 학파에 물들지 않고 복합적이고 무진장한 태도를 가지면 되는 것 아닌가? 그래서 애호주의자는 '나의 학설은 바로 학설이 없는 것이다'라고 말한다. 그러나 그것이 바로 그의 학설이다. 그에게는 이미 한 체계의 상표가 붙는다. 그것이 싫다고 해도 이미 그의 태도는 규정되어 있다. 그의 목적은 있다. 그것은 지성적인 형이상학 체계를 탐미적 무정부상태로 대체하고 윤리 규범은 무한정한 판타지로 대체하는 것이다. 대상도 주체도 번갈아가며 제거하려는 것이 그의 작업이다. 그러나 이는 자신의 시도에 성공하지도 못하면서 계속 성공한다고 인정하는 것이다. 그의 태도는 고집쟁이, 아집, 불통의 태도다. 애호주의에는 논리적 결합이 있을 뿐 아니라, 비록 진단은 힘들지만 분명한 병적 상태가 엿보인다.

02
비관론

02 비관론

2-1. 삶의 허무

애호주의자의 태도를 잘 살펴보면 그 속에는 삶에 대한 비관이 엿보인다. 나와 대상을 번갈아 가며 없애려는 시도에는 불만족이 숨어있다. 애호주의자의 모순된 태도에는 그가 행복을 추구하지만 계속 행복에 이르지 못하고 있다는 것이 드러난다. 어쩌면 그는 순간적인 기쁨을 미끼로 고통을 찾아다니는 강박증에 시달리고 있을지 모른다. 상대주의, 회의론, 애호주의 등 의심에 기반을 둔 태도들에는 삶과 세계의 고통에 대한 뿌리 깊은 불만이 똬리를 틀고 있다. 나아가 삶의 고통에 대한 정확한 원인을 모르기 때문에 더더욱 불만은 커질 수 있다. 그런데 삶은 원래 불만족스러운 것은 아닐까? 고통이 삶의 본질이라면 우리의 관점은 바뀌어야 하지 않을까? '나는 고통스럽다 고로 존재한다.'

삶을 비관적으로 바라보도록 하는 요인은 너무도 많다. 수천 년의 역사 속에 숱하게 나타난 전쟁, 살상, 고문, 가난, 탄압, 기만 등에 곧바로 의거하는 것은 진부한 일일 것이다. 오히려 역사가 발전해왔다는 관점에서 오늘날의 행복과 자유는 양적 · 질적으로 최고의 수준이라고 가정해보고 논의를 시작해보자. 우선 극도로 발전한 오늘날의 과학기술과 자본주의의 이면에 허무주의가 도사리고 있다는 점을 주목할 필요가 있다. 프랑스의 현대철학자 뤽 페리(Luc Ferry)가 잘 분석했듯이 현대인의 가장 큰 특징 중 하나는 대다수가 명확한 목적 없이 성공을 향해 달리고 있다는 점이다. 정해진 규범, 목적 또는 이념이 부재한 현대 사회에서 행복이나 자유는 매우 구체적인 물질적 대상으로 환원된 사회적 성공으로 나타난다. 풍부한 돈, 고급주택, 자동차, 명품, 보석, 해외여행, 안락한 전원생활 등 많은 것들이 성공과 관련된 평범한 환상 대상들이다. 연예인, 유명 운동선수, 기업인 등 흔히 말하는 "성공한" 인물들은 삶의 모델이 되어버렸다. 이제 성공 자체가 삶의 이상을 대체했기 때문에 능력, 수완, 성공이 최상의 가치다. 성공하지 못한 자들은 우리가 모르는 익명의 사람들에 불과하고 중요하지도 않다.

과거처럼 고정된 규범이 있어서 우리 삶의 지표가 되어준다면 아마도 삶의 허무는 약화되고 의미의 추구는 강화될 것이다. 조선시대만 해도 하늘의 뜻을 따르는 성인군자

나 현자 등의 위상은 삶의 기준이자 모범이었다. 특히나 정치와 종교가 일치된 유교사회에서 삶의 기준들은 공동체에 의해 확고하게 규정되었었다. 그래서 일상생활에까지 세세한 규범들이 스며있어서 삶의 의미에 대한 불확실성은 상대적으로 덜했다. 서양도 마찬가지다. '좋은 삶'(good life)은 초월적 원리, 즉 인간보다 우위에 있는 것을 찾는 것이었다. 그래서 초월적 원리를 통해 삶의 가치를 평가하는 것이 관건이었다. 삶의 성공과 실패를 평가하려면 인간을 넘어선 기준이 필요했다. 질서, 조화, 신 등의 가치가 기준의 역할을 담당했다. 최근까지도 이런 종교적 기준은 공산주의 같은 전체주의에서 활용되어왔다.

그러나 오늘날 천명(天命)이나 "초-인간"이나 전체주의적 이념은 더 이상 통용되지 않는다. 물론 종교인들이 신앙을 갖고 있는 것은 사실이지만, 그것은 지극히 개인적 차원에 속한 일이다. 사회에서 자기의 신앙에 대한 신념을 타인들에게 강요했다가는 부담스러운 사람으로 간주되기 십상이다. 이제 세속의 삶과 인간이 가장 중요한 가치이고 과거의 초월적 기준들, 이데아, 조화(cosmos), 신, 천명, 공산당, 혁명 등은 공상적이고 독단적인 믿음의 대상이 되어버렸다.

따라서 오늘날 삶의 성공과 실패는 초월성의 척도에 따라 평가될 수 없다. 이제 초월적 규범은 작동하지 않으므로 좋은 삶의 기준은 성공이 되어버린다. 하이데거는 초월적 이념이나 목적보다는 힘과 수단이 우월한 가치로서 등장한 현대 사회를 "기술세계"라고 불렀다. 기술은 목적이 무엇이든 간에 수단의 힘에만 의거한다. 기술세계 개념은 데카르트의 근대과학을 통해 열리고 19세기에 만개했지만 오늘날과 달리 당시의 과학은 자유와 행복, 진보, 문명 등의 목적을 갖고 있었다. 그래서 과거의 과학적 세계관은 목적을 배제하고 수단만을 인정하는 오늘날의 기술세계에 비해 순진한 입장이라고 하겠다.

세계에서 본격적으로 목적을 제거하기 시작한 것은 데카르트다. 데카르트에게 자연 자체는 감탄스러운 것이 전혀 없다. 자연은 가공할 수 있는 물질로서 순수한 기술적 지배 대상이다. 물질세계 또는 자연에 가치와 목적이 없다는 점은 데카르트의 기계론에서 극명하게 드러난다. 세계는 물체들로 꽉찬 공간이며 우주의 시작 때에 주어진 운동량이 계속 보존된다. 물리세계의 모든 질적·양적 변화는 단지 크기, 모양, 운동의 특성을 가진 물질 속에서 일어나는 충격들에 의해 설명된다.

"나는 사람들이 기하학에서 크기라고 부르며 기하학적 증명의 대상으로 간주하는 것, 즉 모든 방식으로 나누어질 수 있고 모양을 지닐 수 있고 운동할 수 있는 것 이외의 어떤 것도 물질로 인정하지 않는다는 것을 밝힌다."(『철학의 원리』, 2부, 64절)

그런데 데카르트가 자연에서 목적성을 배제하고 자연을 상호작용하는 단순한 물질 덩

어리로 간주한다면, 이는 물질세계를 효과적으로 지배함으로써 인간 삶의 유용성을 확보하기 위한 것이다.

"...... 우리는 삶에 아주 유용한 여러 지식에 이를 수 있고, 강단에서 가르치는 사변적인 철학 대신에 실제적인 것을 발견할 수 있으며, 이로써 불, 물, 공기, 별, 하늘 및 우리 주변에 있는 모든 물체의 힘과 작용을 - 마치 우리가 우리 장인의 온갖 기교를 알 듯이 - 판명하게 앎으로써 장인처럼 이 모든 것을 적절한 곳에 사용하고, 그래서 우리는 자연의 주인이자 소유자가 된다는 것이다."(『방법서설』 제6부)

다만 이런 계획은 자연 안에 선천적으로 내재되어 있는 것이 아니라 오직 인간에게 속하는 일이다. 그래서 인간은 자신의 목적을 자연에 설정하기 위해 우선 자연에서 목적성을 박탈해야 했다. 즉 자연 자체에는, 그리고 자연을 중립적으로 분석하고 규정하는 과학에는 의미와 가치의 자리가 없다. 그러나 자연의 막대한 힘에 억눌렸던 근대인은 자연을 지배하고 소유함으로써 인간의 삶을 개선하려는 목적을 자연에 설정했다.

19세기에 실증주의란 이름으로 만개한 과학은 산업과 연결되면서 기술 공학을 통해 정치적 · 사회적 위기를 해결하고 인류 사회를 총체적으로 개혁하려는 생각의 토대가 되었다. 즉 과학과 산업이 과거의 종교적 · 초월적 이념을 대체했다. 인간은 전적으로 자연에서 생겨나며 인간의 행위도 다른 사물들과 같은 사실 체계에 속하므로 과학은 개인적 삶과 사회적 삶에 확실성을 제공하는 이념이자 목적이 된다. 과학과 산업의 발전이 인간의 진보와 문명이라는 목적을 구성하게 된다. 사실 18-19세기의 상황은 이미 기술세계의 준비과정이었다. 질서, 조화, 신 등의 초월적 규범이 힘을 잃으면서 진보와 과학에 대한 믿음, 역사의 발전에 대한 신뢰, 성공에 대한 숭배, 또는 더 평범하게 말하면 물질적 안전과 심리적 안락이 삶의 공허를 채워줄 대상으로서 제시되었기 때문이다.

오늘날의 기술세계는 이런 허무주의의 단초가 더 발전하여 극단화된 것이다. 기술세계는 아무 목적도 없는 허무주의다. 혹시라도 목적이 있다면 그것은 오직 수단을 강화하는 것이다. 예를 들어 글로벌 자유주의 경제는 끝없는 생산력 증가의 목적이 무엇인지 생각해보기 위해 생산을 잠시 멈출 것을 허용하지 않는다. 자유주의 경제는 무한한 경쟁의 원리에 의해 작동하며, 발전의 중단은 곧 퇴보고 궤멸이라고 생각하기 때문이다. 오직 발전을 위한 발전이 관건이다. 사실 과학과 자본주의의 목적을 과학과 자본주의 내에서 설정하는 것은 불가능하다. 결국 과학이나 자본주의에 목적과 의미를 부과하려면 공동선을 다시 규정하기 위한 정치적 결정과 윤리의 개입이 필요하고 이를 위해서는 철학적 논쟁이 요청될 수밖에 없다. 그러나 이는 다시금 불확실한 이념들 간의 반목과 대립을 야기할 것이고 인류는 또 다른 불확실성에 직면하게 될 것이다. 결국 현재로

서 확실하고 안전한 방식은 그저 앞으로 나아가는 것이다. 앞으로 나아갈 때 요구되는 것은 능력과 힘뿐이다. 삶, 생존, 성공은 유사어가 되고, “좋은 삶”은 “성공한 삶”에 자리를 내준다.

그러나 목적과 의미가 없는 세계에서 우리의 삶을 짓누르는 것은 권태와 진부함이다. 현대사회에서 무한정한 생산과 소비가 진부한 반복을 상징한다. 생산과 소비의 한계는 오직 수단의 한계일 뿐이다. 더 심각한 일은 소비가 질시와 연결되어 있다는 점이다. 경쟁 사회는 질투 현상을 고조시킨다. 전통사회에서는 위계질서를 숙명으로 받아들였었지만 오늘날은 “원칙적으로” 만인의 평등이 보장되어 있다. 그러면 출발점은 같은데 왜 도착점은 이리도 다른 것인가? 자신의 실패와 능력부족에 대한 자책은 성공한 자들에게서 비도덕적인 “불의”를 발견하려는 노력으로 귀결된다. 이런 상황에서 질시, 갈등, 한탄, 맹목적 증오가 확산되는 것은 당연한 일이다. 나아가 타인의 성공에 대한 확인은 나 자신이 “현재” 잘못 살고 있다는 증거가 된다. 게다가 이제 과거처럼 이 세상을 넘어선 천명, 이념, 목적, 신 등과 같은 출구도 없다. 오로지 더 강해져야 할 뿐이다. 그래서 가장 무의미하고 천박한 것들도 소비를 통해 극복할 질투의 대상이 된다. 결국 성공과 소비, 무능력과 실패, 질시와 모방, 범죄와 처벌의 무한 반복이 현대사회의 모습이다.

현대사회의 양상을 생각해보면 쇼펜하우어의 서슬 퍼런 독설이 설득력을 갖기 시작한다. 문명이 발달하건 아니건 간에 우리의 삶은 고통과 권태를 오가는 시계추와 같다. 행복의 소망은 결핍에서 오고 결핍의 충족은 권태를 부른다. 권태는 또 다른 욕구를 불러오고 소망과 결핍의 사슬은 끝없이 이어진다. 이런 사슬을 잘 들여다보면 결국 삶은 고통의 연속에 다름 아니다. 행복의 추구는 결핍의 이면이므로 고통이고 권태는 무기력과 또 다른 결핍의 상태이므로 역시 고통이다. 고통은 단지 모습을 바꿀 뿐이다.

“고뇌를 추방하려는 쉴 새 없는 노력은, 고뇌의 모습을 바꾸는 것 외에는 아무것도 할 수 없다. 고뇌의 모습이란 본래 결핍, 궁핍, 생의 유지를 위한 근심이다. 극히 어려운 일이긴 하지만, 만일 다행히도 이러한 모습을 한 고통을 추방하는 일이 가능하다면, 고통은 곧 무수한 다른 모습을 취하고 나타나, 연령이나 사정에 따라 달라지고, 성욕, 열렬한 애정, 질투, 선망, 증오, 불안, 명예욕, 금전욕, 병 등으로 나타난다. 그리고 고통이 급기야 다른 어떠한 모습도 취할 여지가 없게 되면, 혐오와 권태라는 슬픈 회색의 옷을 입고 나타나는 것이며, 이렇게 되면 사람들은 또 이것을 피하려고 하여 여러 가지를 시도한다. 결국 이 혐오와 권태를 물리치는 것이 가능하다면, 그것은 이전의 여러 모습의 고통 중의 하나에 다시 빠져 처음부터 괴로운 춤을 다시 추지 않으면 안 되는 것이다. 왜냐하면, 모든 인생은 고통

과 권태 사이를 방황하는 것이기 때문이다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 388쪽)

앞서 과거와 달리 오늘날은 목적과 이념이 부재한 시대이기 때문에 불확실하다고 말한 것을 과거가 더 행복한 시대였다는 의미로 잘못 받아들여서는 안 된다. 오직 하나의 이념 하에서 온갖 탄압, 살상, 고문이 횡횡하고 신체형이 당연시되던 과거로 되돌아가고 싶은가? 미셸 푸코가 묘사한 신체형의 잔인한 절차를 읽어보자. 1757년 프랑스 국왕을 살해하려다 실패한 다미엥에게 내려진 판결은 다음과 같다.

"손에 2파운드 무게의 뜨거운 밀랍으로 만든 횃불을 들고, 속옷 차림으로 파리의 노트르담 대성당의 정문 앞에 사형수 호송차로 실려 와, 공개적으로 사죄를 할 것." 다음으로 "상기한 호송차로 그레브 광정에 옮겨간 다음, 그곳에 설치될 처형대 위에서 가슴, 팔, 넓적다리, 장딴지를 뜨겁게 달군 쇠집게로 고문을 가하고, 그 오른손은 국왕을 살해하려 했을 때의 단도를 잡게 한 채, 유황불로 태워야 할 것, 계속해서 쇠집게로 지진 곳에 불로 녹인 납, 펄펄 끓는 기름, 지글지글 끓는 송진, 밀랍과 유황의 용해물을 붓고, 몸은 네 마리의 말이 잡아 끌어 사지를 절단하게 한 뒤, 손발과 몸은 불태워 없애고 그 재는 바람에 날려 버릴 것."

이어서 푸코는 다미엥의 신체형 과정에 관한 서술을 길게 인용한다. 읽기 불편하더라도 실제 역사 속에 일어난 일이니 그 과정을 따라가 보자.

"유황을 태웠으나 그 불길이 너무 작았기 때문에 죄수에게는 손등의 피부만 약간 상하게 했을 뿐이다. 그 다음에는 소매를 팔뚝 위까지 걷어 올린 사형집행인이 45센티 정도의 불에 달군 특제 쇠집게를 집어 들고, 먼저 오른쪽 다리의 장딴지를, 다음에 넓적다리를, 오른팔의 근육 두 군데를, 다음에는 가슴을 찢었다. 집행인이 아무리 체력이 강하고 억센 사람이라 하더라도 쇠집게로 집고 있는 곳의 살을 같은 방향으로 두세 번 비틀어 가면서 잘라내는 데 무척 애를 먹었다. 그리고 잘라낸 부분에는 각각 6리브로 크기만 한 흉측한 구멍이 드러났다.

근육을 도려내는 이러한 형벌이 끝나자, 신을 모독하는 말도 아니면서 여러 번 큰 소리로 고함을 치던 다미엥은 머리를 들어 자기의 몸을 내려다보았다. 사형집행인은 가마솥에서 쇠국자로 펄펄 끓는 걸쭉한 액체를 떠서 상처 부분에 가득 부었다. 그 다음에는 가는 밧줄로 말들의 마구를 매는 밧줄을 묶고 죄수의 사지를 잡아당기도록 죄수의 몸과 말의 수레를 묶어 두었다.

법원서기 르 브르통(Le Breton) 씨는 여러 번 사형수에게 가까이 다가가서 마지막으로 할 말이 없는지 물었다. 사형수는 없다고 대답했다. 그는 지옥에 떨어진 사람처럼 비명을 질러댔는데, 고문을 당할 때마다 "용서해 주십시오, 하느님! 용서해 주십시오, 주님!" 하고

외치는 그의 모습은 더 이상 달리 묘사할 수 없을 정도였다. 그는 그 모든 고통을 당하면서도 대담하게 자주 머리를 들어서 자기의 몸을 바라보았다. 밧줄 끝을 잡고 있던 사람들이 밧줄을 팽팽히 잡아당기면, 그는 형언할 수 없이 고통스러워했다. 르 브르통 씨가 한 번 더 그에게 다가가서 할 말이 전혀 없느냐고 물었다. 사형수는 여전히 없다고 대답했다. 고해 신부들 몇 사람이 다가가서 그에게 오랫동안 말을 했다. 그러자 그는 그들이 내민 십자가에 자진해서 입을 맞추더니, 입술을 늘어뜨리면서 "용서해 주십시오, 주님"이라는 말을 되풀이하였다.

말들은 제각기 수형자의 사지를 똑바로 힘껏 끌어당겼다. 말 한 마리에 사형집행인 한 사람이 붙어 있었다. 한 15분 동안 똑같은 의식이 되풀이되었다. 그런 일을 몇 번 반복하더니 급기야는 할 수 없이 다른 방법으로 말을 끌어 잡아당겼다. 즉, 오른쪽 팔을 담당한 말은 그대로 선두에서 끌게 하고, 두 다리를 담당한 두 마리의 말을 양팔 쪽으로 방향을 돌린 것이다. 그 결과, 팔의 관절이 잘려 나갔다. 또 다시 첫 번째처럼 견인이 몇 번 반복되었지만, 성공하지 못했다. 사형수는 머리를 쳐들어 자신의 모습을 내려다보았다. 그러자 이번에는 다리를 끄는 말 앞에 다시 두 마리를 연결시켰다. 모두 여섯 마리가 되었다. 그런데도 일은 여의치 않았다.

마침내 사형집행인 상송(Samson)은 서기 르 브르통 씨 앞으로 다가가서 도저히 해 볼 방법이 없다는 말을 하고, 윗사람들에게 사형수의 몸을 여러 개로 토막 내도 괜찮은지 물어보도록 했다. 시청에 다녀온 르 브르통 씨는 더욱 열심히 노력해 보라는 명령을 전했고, 그 일은 반복되었다. 이내 말들은 지쳐서 뒷걸음을 치기 시작했고, 다리를 묶은 말 중에서 한 마리가 길 위에 쓰러졌다. 고해 신부들이 다시 와서 사형수에게 말을 거니까 그는 "입을 맞추어 주십시오, 신부님" 하고 말했다. …… 생 폴 주임사제가 머뭇거리며 기꺼이 입맞춤을 해 주려 하지 않자, 드 마르실리 신부가 왼팔에 감긴 밧줄 밑으로 빠져들어가 죄수의 이마에 입을 맞추었다. 사형집행인들이 모두 모여들자, 다미엥은 그들에게 "불평하지 말고 맡은 일을 하시오, 나는 당신들을 원망하고 있지는 않소"라고 말했다. 그리고 자기를 위해 하느님께 기도해 달라고 요청했다. 생 폴 주임사제에게는 첫 미사 때 자기를 위해 하느님께 기도해 달라고 간절히 부탁했다.

전과 같은 두세 번의 시도가 있은 후, 사형집행인 상송과 쇠집게를 잡고 있던 사람은 그들 주머니에서 칼을 꺼내 관절 부분의 다리 대신에 넓적다리의 윗부분을 도려냈다. 네 마리의 말이 전력을 다해 끌어당기자, 처음에는 오른쪽 다리, 다음에는 왼쪽 다리가 떨어져 나갔다. 뒤이어 양팔, 어깨와 겨드랑이, 사지도 똑같이 칼질했다. 거의 뼈까지 닿도록 깊숙이 칼로 도려내지 않으면 안 되었다. 그런 후에 말이 전력으로 끄니까 먼저 오른쪽 팔이, 뒤이어 왼쪽 팔이 떨어져 나갔다.

사지가 떨어져 나가자 고해 신부들은 죄수에게 무슨 말인가를 하려고 제단에서 내려왔다. 사형집행인들은 죄수가 이미 죽었다고 말했다. 그러나 내 눈에는 그 남자가 꿈틀거리면서

마치 말하고 있는 것처럼 아래턱이 상하로 움직이고 있는 것이 보였다. 사형집행인 중의 한 사람이 그 직후에 죄수의 몸통을 집어들고 장작더미 위에 던져 넣으려고 했을 때, 그 죄수가 아직 살아 있다는 말까지 했다. 사지를 말의 밧줄에서 떼어 낸 다음 처형대 정면의 울타리 안에 쌓은 장작 위로 던지고, 뒤이어 몸통과 그 밖의 것은 장작으로 덮어 둔 다음, 그 위에 짚을 올려놓고 불을 지폈다.

판결 집행이 이뤄지면서 모든 것은 재로 변했다. 타오르던 불길 속에서 나타났던 몸의 마지막 한 조각까지 모두 타 버린 것은 밤 10시 반을 지나서였다. 살덩이와 몸통을 불태우는 데 약 4시간이 걸렸다. ......"(『감시와 처벌』, 23-27쪽)

지옥이 존재한다면 위의 상황과 멀지 않을 것이다. 물론 더 잔인한 일도 숱하게 많았다. 불과 2세기 전에 우리나라에서는 국왕 살해 시도 같은 사건 때문이 아니라 신앙의 문제 때문에 많은 천주교도들이 갖은 종류의 고문을 당하고 처형되었다. 당시의 고문 도구 및 기록은 감당하기 힘들 정도의 생생한 모습으로 아직 남아 있다. 오직 하나의 이념이 지배할 때 우리가 겪은 것은 탐관오리의 가렴주구였고, 이념들끼리 대립할 경우 약자들은 잔인한 고문과 학살의 대상이었다. 나아가 외세의 이념이 침입했을 때 우리가 겪은 것은 굴종, 왜곡, 탄압, 학살이었고, 동족끼리의 이념적·정치적 대립으로 인한 군사적 충돌은 지옥을 보여주었다.

더 큰 문제는 푸코가 신체형에 대한 적나라한 묘사를 옮긴 것이 그런 야만성에서 탈피한 근대문명이 더 바람직하다고 주장하려던 것이 아니라는 점이다. 오히려 정치권력의 통제가 더욱 미세해지면서 일상 깊숙이까지 미시적으로 스며들었다는 점을 폭로하는 것이 푸코의 관점이다. 쇼펜하우어의 표현대로 말하자면, 정치권력의 "간계"에 의해 민중 전체가 기만을 당하고 있는 것이다. 서구의 근대문명이 동양에 미친 영향과 관련해서도 사실 16세기부터 19세기에 이르기까지 서양에서 발달한 과학은 인류 문명의 진보를 보여준다기보다는 제국주의의 도구로 사용되었다고 해도 과언이 아니다. 나아가 과학기술에 힘입은 가공할 만한 무기들이 동원된 1-2차 세계대전은 세상이 지옥임을 보여주었다. 최근 "헬조선"이라는 극단적 표현이 회자되는 것은 사실 놀라운 일이 아닐지도 모른다. 쇼펜하우어가 살아있었다면, 단지 지옥의 양상이 다를 뿐, 이 세상 모든 곳이 지옥이라고 일갈했을 것이다.

"'단테'도 그 지옥의 재료를 우리들의 현실적인 세계 밖에서는 구할 수 없었다. 더구나 그것은 완전 무결한 지옥이었다. 그러나 그가 천국과 그 기쁨을 묘사할 과제에 직면하였을 때 그는 해결할 수 없는 난관에 봉착했다. 그도 그럴 것이, 바로 우리들의 세계에서는 그 재료로 될 만한 것이 전혀 없기 때문이다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 400쪽)

삶이 만만해 보인다면 병원 중환자실을 한 바퀴 둘러보는 것이 좋다. 병원 복도 곳곳에서 훌쩍거리는 사람들을 보고도 삶의 고통이 멀게 느껴진다면, 머지않아 친지의 시신을 맞닥뜨릴 때 생각이 바뀔 것이다. 낙관론은 “인류의 괴로움에 대한 가혹한 조롱”이다.(『의지와 표상으로서의 세계』, 401쪽)

행복은 없다. 행복이 있다고 해도 그것은 소극적인 것일 뿐이다. 행복은 고통의 부재에 불과하다. 지속적인 긴장과 고통에서 탈피한 잠깐의 해방을 행복이라 부르는 것이다. 그래서 예술 작품도 행복을 얻기 위한 투쟁, 고통, 노력을 묘사하는 데 가장 큰 힘을 기울인다. 우리가 즐겨보는 대부분의 영화에서 갈등과 고통의 과정이 빠지면 스토리가 성립이 되는가? 최고의 해피엔딩 영화라고 해도 결말 부분에서 행복에 도달하면 극은 행복의 순간을 길게 묘사하기는커녕 순식간에 종결된다. 쇼펜하우어의 천재적인 통찰에 따르면, 그런 예술 작품이 주인공을 허다한 난관과 위험을 거쳐 목표에 이르게 하자마자 서둘러 막을 내려 버리는 이유는 “그가 거기서 행복을 찾는다고 망상하고 있었던 빛나는 목표는 그를 조롱한 것에 불과하며, 따라서 그는 그 목표에 도달한 후에도 전보다 행복해지지는 않았다는 것을 그려내는 것밖에는 별도리가 없을 것이기 때문이다.”(『의지와 표상으로서의 세계』, 394쪽)

고통의 연속인 세상에서 악행과 범죄가 횡횡하는 것은 당연한 일이다. 홉스의 지적처럼 우리 모두가 매일 매일 집요하게 문단속을 하는 것도 이미 인간본성의 뿌리 깊은 악을 전제하고 있기 때문이다. 성서도 이 세계와 재난을 동일시하고 있다. 스피노자 역시 비관론을 전제하지 않으면 국가의 존재 자체가 설명되지 않는다고 본다. 인간이 악하지 않았다면, 인간이 모두가 합리적이고 선했다면 국가는 존재하지 않았을 것이다. “군중이나, 공적인 일에 개입된 사람들을 이성만의 규율에 따라 살도록 설득하는 것은 시인이 노래한 황금시대나 연극무대를 몽상하는 것과 마찬가지다.”(『신학정치론 · 정치학논고』, 391쪽) 국가와 법률의 존재 이유는 인간과 세상의 악이다.

인간과 세상의 악이 국가와 법률에 의해 통제된다면 선과 행복의 길은 열리는가? 정치는 삶의 행복을 보장하는가? 물론 국가는 필요하다. 국가는 나의 생존의지를 타인이 강제로 또는 간계에 의해 그의 생존의지에 종속시키는 것을 막음으로써 각자의 이기심을 확보해주려는 최소한의 기제다. 타인의 생존의지를 나의 생존의지에 종속시키는 가장 분명한 유형은 식인(食人)이다. 식인이야말로 타인의 생존의지 자체를 나의 생존의지로 만들어버리는 것이기 때문이다. 그 다음으로는 살인을 들 수 있고 신체의 훼손, 상해, 구타, 갈취, 사기 등도 역시 타인의 의지를 나의 의지에 종속시키려는 시도들이다. 타인의 의지를 막음으로써 그가 나에게 고통을 주는 행위를 차단하는 것이 국가의 기능이다. 법률은 부정을 행하려는 동기 곁에 그것을 포기시키기 위한

더 강한 동기를 제정하여 목록화한 것이다. "형법전(刑法典)은 가능하다고 예상된 모든 범행에 대한 반대 동기의 가능한 완전한 색인"이다.(『의지와 표상으로서의 세계』, 421쪽) 그러나 이는 결국 맹수에 입마개를 달아 해롭지 않은 초식동물처럼 만드는 것에 지나지 않는다. 혹시나 국가가 모두의 이기심을 충족시켜주려고 각자가 모든 종류의 호의나 박애를 받도록 애쓸 경우, 이 때 국민은 수동적인 역할에 만족할 것이고 누구도 능동적으로 타인들에게 호의를 베풀지 않을 것이다. 결국 국가에 모든 화근이 없어진다고 해도 일종의 "게으름뱅이의 극락"에 가까운 상태가 출현할 것이다. 그러나 국가가 현실적으로 이런 노력을 실행할리도 만무하거니와, 설령 그렇게 한다고 해도 이런 상태는 곧바로 권태로 대체되고 다시금 고통의 사슬이 시작될 것이다. 국가가 아무리 국민의 행복을 보장하려고 노력한다고 해도 결국은 점점 더 커지는 참극을 준비하게 될 뿐이다. 한 국가 내에서 억제된 악의 충동은 국가 밖으로 삐져나가 전쟁으로 귀결되어 국제적 악이 될 뿐이다. 국제적 평화가 실현될 경우 인구과잉은 전 인류의 재앙을 불러올 것이다. 악을 피하는 시도는 새로운 악의 길을 열어줄 뿐이다. 쇼펜하우어의 끔찍한 진단을 들어보자.

"또 한편으로 개인들 사이의 불화도 결코 국가에 의해 완전히 해소될 수는 없다. 왜냐하면 큰 불화는 벌칙으로 금지되어 있어도, 작은 불화는 적당히 얼버무려져 있게 마련이기 때문이다. 마지막으로 내부로부터 다행히도 축출된 불화는 결국 외부로 향한다. 즉 불화가 개인들의 싸움으로서 국가 조직에 의해 추방되면, 이번에는 국민들의 전쟁으로서 외부에서 다시 들어와서, 피비린내나는 희생을, 현명한 대비책을 통하여 하나하나 면제해주었던 누적된 부채로서, 대규모로 단번에 회수하는 것이다. 뿐만 아니라 이 모두가 수천 년의 경험에 기초를 둔 지혜에 의해 결국 극복되고 제거된다고 하면, 결국은 지구 전체의 실제적인 인구 과잉이 초래될 것이며, 그 무서운 재해에 이르러서는 이제 대담한 상상력만을 눈앞에 그려 낼 수 있을 것이다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 427쪽)

세상에 대한 쇼펜하우어의 비관적 진단은 혹시 개인적 감상에 지나지 않는 것은 아닐까? 만일 그의 의견이 단지 개인적 경험에 의거한 확인이었다면 그의 사상은 푸념에 지나지 않을지도 모른다. 그러나 철학은 소설이나 감상문이 아니다. 철학은 개인의 삶과 분리할 수는 없지만 동시에 보편성을 추구한다. 그렇기 때문에 큰 철학은 탐구 대상이 되고 또 삶의 지침이 되는 동시에, 비판의 대상이 되기도 하는 것이다. 쇼펜하우어의 비관론 역시 단지 주관적 확인에 그치지 않고 견고한 개념들로 구축된 철학체계다. 비관론의 철학체계는 어떻게 구축되어 있는가?

2-2. 비관론의 철학적 구조

여느 철학체계들과 마찬가지로 쇼펜하우어의 비관론 체계도 여러 사상들과 관계를 맺고 진화과정을 겪으며 완성되었다. 하늘에서 뚝 떨어진 사상은 없다. 쇼펜하우어 스스로 단언하듯이 그에게 가장 큰 영향을 미친 것은 칸트의 철학이다. 심지어 그는 칸트와 자신 사이에는 아무도 없다고 선언한다. 쇼펜하우어는 칸트 이후 독일철학의 세 거두인 피히테, 셸링, 헤겔을 무로 환원시켜버리는 것이다. “참되고 진지한 철학은 칸트가 남긴 채로 그대로 있다. 여하간 나는 철학에서 칸트와 나 사이에 최소한의 진전이라도 있었다는 것을 전적으로 부정한다.”[2] 쇼펜하우어는 이 세 철학자를 “세 명의 커다란 궤변론자들”로 불렀고 평생 동안 이들에게 욕설과 독설을 퍼부었지만 칸트에 대해서는 각별한 존경심을 표했다. 비록 쇼펜하우어는 칸트철학에 대한 비판도 끊임없이 진행했지만 칸트의 영향이 지대했음을 선명하게 인정했다.

쇼펜하우어는 칸트에 대한 별도의 연구를 자신의 주저의 부록으로 첨부했을 정도로 칸트철학과 관계가 깊었다. 칸트철학의 핵심은 이성이 인식할 수 있는 것은 인식주체에게 나타나는 현상뿐이며 존재 자체는 인식의 대상이 되지 않는다는 데 있다. 그러나 칸트는 존재, 즉 ‘물자체’를 인식할 수 없다고 주장한 동시에 물자체의 실재를 현상의 원인으로서 인정했다. 쇼펜하우어는 그의 사상형성 초기에는 칸트적 물자체를 인정하지 않았다. 즉, 그는 칸트가 현상의 원인으로서의 물자체, 인식주체와 독립적으로 존재하는 물자체의 실재성을 인정했다는 것은 불가해한 일이라고 보았다. 그래서 그는 물자체야말로 칸트철학의 취약한 부분임을 강조했다.

“칸트가 물자체 개념을 더 자세히 고찰하지 않았다는 점, 2인칭과 3인칭으로 사용된 존재는 감각에 의해 인식된 존재만을 의미할 수밖에 없으며, 이어서 이 존재로부터 감각에 의해 인식된 것을 제거하고 나면 남는 것, 즉 물자체는 제로(0)와 같은 것이라는 점을 그가 생각하지 않았다는 점은 불가해한 일이다.”(『유고』, III, 35)

이렇게 볼 때 쇼펜하우어는 칸트가 시작한 독일관념론을 극단으로 몰고 갔다고 할 수 있다. 그러나 쇼펜하우어는 견고한 형이상학의 토대 위에 윤리학을 구축하고자 했기 때문에 플라톤 철학의 이데아 이론에 매료되었다. 그는 플라톤 철학을 매개로 물자체

---

2) *Le monde comme volonté et comme représentation*(의지와 표상으로서의 세계), trad., A. Burdeau, éd. de R. Roos, Paris, PUF, 1966, 521쪽. 쇼펜하우어의 이 주저는 크게 3부로 구성되어 있다. 1부는 그의 사상이 그 자체로 담겨 있으며, 2부는 〈칸트철학의 비판〉으로서 일종의 부록이며, 3부는 1부에 대한 보충 설명이 담긴 해제다. 이 중 1부만이 국내에 번역되어 있다.

개념을 인정하기 시작하고 나아가 플라톤의 이데아를 칸트의 물자체와 동일시하게 된다. 이데아와 물자체 모두 감각 및 주관성과 무관하게 존재하는 객관적 본질이기 때문이다. 물자체와 이데아 모두 시간과 공간, 복수성, 변화, 시작과 끝으로부터 자유로운 실체다.

“실재적인 것은 감각에 포섭되는 사물들이 아니라 이데아들, 즉 영원한 형상들이라는 플라톤의 학설은 시간과 공간이 물자체에 속하지 않고 단지 내 직관의 형식일 뿐이라는 칸트 학설의 다른 표현일 뿐이다. 단일한 이데아가 서로 분리된 다수의 개체들로 분할되는 것은 오직 시간과 공간에 의해서이기 때문이다.”(『유고』, IV, 24)

주목할 점은 물자체가 단일하다고 할 때 이는 동일한 종(種)에 속하는 개체들과 관련하여 그런 것이다. 플라톤에서 복수의 이데아들이 있듯이 복수의 물자체들이 있는 것이다. 예를 들어, 고양이의 이데아나 물자체는 여러 개별적인 고양이들과 관련하여 단일한 것이다. 바로 이 지점에서 쇼펜하우어는 자신만의 독창적인 개념을 개입시키면서 자신의 철학체계를 수립하게 된다. 그 개념이란 바로 의지다. 그는 의지를 물자체와 일치시키면서 플라톤의 이데아를 의지의 아래 단계로 강등시킨다. 플라톤의 이데아 개념은 복수의 종(種)을 포함하므로 쇼펜하우어가 보기에 단일한 형이상학적 원리가 되기는 힘들었다. 단일한 형이상학적 원리를 견고하게 세우려는 쇼펜하우어의 성향은 결국 그의 독창적 철학체계를 만들어낸 것이다. 결국 쇼펜하우어는 물자체를 “의지”로 간주하고 이데아들은 의지의 가장 직접적인 객관화 또는 제일의 대상적 발현으로 규정함으로써 결정적으로 자신의 철학체계를 건립한 것이다. 쇼펜하우어는 그가 서양철학의 두 거인이라고 명명한 플라톤과 칸트 사이에서 고민하던 중 ‘의지’ 개념의 개입을 통해 자기 사상의 건립을 위한 적합한 구조를 갖추게 되었다. 이제 그의 주저 『의지와 표상으로서의 세계』에서 플라톤의 이데아와 칸트의 물자체의 관계는 다음처럼 정식화된다.

“플라톤의 이데아와 칸트의 물자체는 전혀 동일한 것이 아니다. 오히려 ... 이데아는 물자체의 직접적이고 또 그러므로 적절한 객관성인 것이다. 그런데 물자체 그것은 ‘의지’, 즉 아직 객관화되지 않고 표상으로 되지 않은 의지인 것이다.”(231쪽)

물론 의지의 개념도 칸트철학에서 그 단초가 주어진 것은 사실이다. 칸트는 이성이 인식할 수 있는 것은 물자체가 아닌 현상뿐이라는 점을 확립하지만, 그런 순수이성 또는 이론적 이성이 아닌 실천적 이성에 의해 물자체에 이를 수 있다고 주장한다. 의지는 바로 실천적 이성의 다른 이름이다. 쇼펜하우어는 이런 의지의 개념을 단호하게 배척한

다. 의지는 이론적이건 실천적이건 간에 이성이 아니다. 이성은 추상적인 인식 능력에 불과하기 때문이다. 의지는 오히려 비합리적인 힘이자 에너지 자체로서 세계의 실재 자체를 구성하는 형이상학적 원리다. 세계의 궁극적 원리는 만물에 깃들어 있는 유일한 보편의지다. 인식주체에 의해 굴절됨 없이 객관적으로 존재하는 자연력이 의지다. 광물, 식물, 동물, 인간에 이르기까지 우주 전체의 근원적 생명력을 구성하는 힘이 바로 의지인 것이다. 쇼펜하우어는 자신의 형이상학적 원리인 "의지"를 표현하기 위해 독일어 Wille를 사용했는데, 사실 Kraft가 더 적합할 것이다. 서양철학에서 Wille(영어 will, 프랑스어 volonté)는 일반적으로 '의도', '의향' 등 지성적 작용이 개입된 정신적 능력인 반면, Kraft는 어떤 작용을 일으키는 정신적, 물리적 힘, 자연적 에너지, 역량, 기세 등의 보다 포괄적인 의미를 담고 있기 때문이다.

쇼펜하우어가 '의지' 개념을 이성이나 표상 등의 인식 능력보다 상위의 원리로 주장한 것은 큰 영향력을 발휘한다. 특히 인간이 이성적인 존재가 아니라 충동, 욕망, 본능으로 점철된 존재라는 관점은 서양의 이성중심주의와 정면으로 대립된다. 우리의 지성적 판단의 배후에 성욕 같은 본능과 욕망이 숨어있다고 갈파하는 쇼펜하우어의 생각은 서양철학을 망치로 두드려 부숴버린 프로이트의 무의식 이론에 선행하기도 한다.

그러나 철학사에 대한 지식으로 범위를 넓히지 말고 우리의 주제인 비관론에 집중하도록 하자. 지금까지 우리는 비관론의 창시자인 쇼펜하우어가 자신만의 방식대로 칸트와 플라톤을 극복 또는 종합함으로써 자신의 철학체계를 건립하는 과정을 살펴보았다. 그의 철학체계를 이루는 두 핵심 개념은 그의 주저 제목이 나타내듯이 의지와 표상이다. 세계는 두 얼굴을 가지고 있다. 의지가 객관적 실재라면, 인식주체를 거쳐 가공된 세계, 즉 현상으로서의 세계는 주관성의 결과다. "세계는 나의 표상이다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 45쪽) 내가 경험하는 세계는 인간의 인식작용을 거친 상대적 실재, 즉 현상일 뿐이다. 대중의 소박한 믿음에 따르면 외부세계는 감각을 통해 우리에게 들어오며 따라서 외부세계의 실재를 인정해야 할 것처럼 보인다. 그러나 외부세계가 우리의 의식에 현상으로서 나타날 수 있는 것은 이미 우리가 외부세계를 시간과 공간이라는 형식 속에 자리매김하고 외부세계를 둘러싸고 있는 인과성을 규정했기 때문이다. 공간 속의 한 물체는 다른 물체에 의해 결정되며, 이를 '상황'(situation)이라 한다. 마찬가지로 시간 속의 한 순간은 선행하는 다른 순간들에 의해 결정되며, 이를 '계기'(succession)라 한다. 이처럼 우리가 경험하는 세계는 수많은 대상들의 상호관계가 인과율을 구성하는 표상의 세계다. 시간과 공간, 그리고 인과성을 쇼펜하우어는 인식의 형식 혹은 충족이유율이라고 명명한다. 표상은 충족이유율에 다름 아니다. 세계는 표상으로서 존재하는 것이다.

"왜냐하면, 모든 존재하는 것은 주관에 의해서만 존재하기 때문이다. 모든 사람은 그러한 주관으로서의 자기 자신을 발견하는 것이지만, 그러나 그것은 그들이 인식하는 한에서만 그런 것이고, 인식의 대상인 경우에는 그렇지 않다. 따라서 우리 신체는 이미 객관이기 때문에 우리는 신체 그 자체를 이러한 입장에서 표상이라 부른다. 왜냐하면 신체는 다른 객관들과 같은 객관이며, 비록 직접적 객관이라고는 하더라도, 역시 객관의 법칙에 지배되고 있기 때문이다. 신체는 모든 대상과 마찬가지로 다수성을 일으키는 모든 인식의 형식, 즉 시간과 공간 속에 있다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 47쪽)

이처럼 쇼펜하우어는 칸트와 플라톤의 영향을 받고 또 그것을 극복하면서 자신만의 이분법적 세계관을 구축했다. 그는 "의지"를 세계의 궁극적 원리로 보는 동시에, 감각세계에 대한 칸트의 개념을 플라톤의 현상 개념과 접근시킴으로써 "표상"을 의지의 객관화로 규정한다. 쇼펜하우어의 체계는 칸트의 관념론과 불가분의 관계에 있지만, 양 체계 사이에는 환원불가능한 차이가 존재한다. 칸트는 감성적 직관의 대상으로서의 객관적 실재, 즉 물자체를 인정하는 반면, 쇼펜하우어는 그런 감성적 직관을 일종의 식물적 지각으로 보고 직관은 지성적인 것일 수밖에 없다고 주장한다. 실제로 감각은 우리에게 느낌만을 제공하며 이런 느낌은 아직 직관이 아니다. 감각은 유기체적인 육체가 겪는 작용을 느끼도록 해주며, 우리 육체의 이런 변용을 어떤 원인들과 관계시키는 것은 지성이다. 바로 이런 조건 하에서 우리는 그 원인들을 대상들로서 간주하는 직관을 갖게 되는 것이다. 지성의 이 같은 작용이 없으면 즉각적인 대상에 대한 어렴풋하고 식물적인 것에 불과한 의식만이 있게 될 것이다. 지성이 결과를 원인에 관계시킬 때 비로소 세계는 시간과 공간 속에 펼쳐진 대상으로서 나타나는 것이다.

결국 "의지"라는 형이상학적 원리를 제외한 모든 것은 주관적 인식작용의 결과, 즉 "표상"이 되어 버리는 것이다. 심지어 그는 표상으로서의 세계를 인도 전통의 마야(Maya), 즉 환상의 베일과 동일시한다. 의지는 세계의 본질이며 표상은 의지의 대상화다. 세계는 의지로서의 세계와 표상된 세계의 두 얼굴을 가지고 있다. 의지와 표상, 물자체와 현상, 자유와 필연의 두 얼굴이다. 그런데 의지를 실재로서 인식하는 과정은 설명이 필요하다. 우선 인정해야 할 사실은 우리가 아무리 냉철한 정신을 갖추고 있다고 해도 순수한 정신적 존재 또는 몸 없는 천사는 아니라는 점이다. 우리 모두는 개체로서 세계에 속해 있다. 세계 전체에 대한 표상을 가능케 하는 인식은 육체의 존재를 필요로 한다. 육체의 변용은 지성이 세계를 직관 대상으로 삼기 위한 출발점이기 때문이다. 달리 말하면 우리의 육체는 두 얼굴을 지닌다. 구체적으로 말하면, 한편으로 육체는 다른 물체들과 마찬가지로 하나의 표상이고 대상이다. 다른 한편으로 육체는 순수한 내적 원리인 의지의 즉각적 발현이다. 이 때 육체가 두 얼굴을 가지고 있다는 것은 의지의 행

위와 육체의 동작이 인과관계에 있다는 의미가 아니다. 의지의 행위는 육체의 운동 자체다. 의지의 행위와 육체의 운동은 인과율에 의해 상호 연결된 두 대상이 아니라, 서로 다른 방식으로 주어진 동일한 사태다. 즉 의지로서의 육체는 힘의 즉각적 발현이고 표상으로서의 육체는 의지가 객관화된 형태로 주어진 것이다.

"의지 행위와 육체의 동작은 인과의 유대로 결합되고 객관적으로 인식된 서로 다른 상태가 아니고, 원인과 결과라고 하는 관계에 있는 것도 아니며, 그들은 동일한 것으로 단지 전혀 다른 두 가지 방법으로 주어질 따름이다. 즉 하나는 순전히 직접적으로 주어지고, 또 하나는 오성에 대해 직관 속에 주어지는 것이다. 육체의 동작은 의지의 객관화된 행위, 즉 직관 속에 나타난 행위에 불과하다. 또한 이것은 육체의 모든 운동에도 해당되고 동기에 의해서만 생기는 운동뿐만 아니라 자극에 의해 생기는, 자기도 모르는 운동에도 해당되며, 그것뿐만 아니라 모든 육체는 의지가 객관화된 것, 즉 표상으로 된(지각 가능한) 의지에 불과하다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 151쪽)

그러나 이런 이분법적 세계에 속에서 인간은 어떤 방식으로 살게 되는가? 우선 의지는 물자체로서 인과율에 속하지 않는다. 의지는 원인이 없이 원할 따름이다. 의지는 의지를 멈추게 할 결정적인 목적을 가지고 있지 않다. 의지의 본질은 단지 원하는 것이다. "왜 원하는가?" 라는 질문은 불합리한 질문이다.

"오히려 이러한 질문은 그에게는 우습게 여겨질 것이다. 그리고 바로 이 점이야말로 정말 그 자신이 의지 이외의 아무것도 아니라는 의식을 나타내고 있는 것이다. 따라서 이 의지 작용은 본시 자명한 것으로서, 그때 그때 그 개개의 행위에 있어서만, 즉 동기에 의한 세세한 규정을 필요로 하는 것이다. 실제로 아무 목표와 한계가 없다는 것이 무한의 노력인 의지 자체의 본질인 것이다. (...) 목표가 달성되면 모두들 또다시 새로운 진로의 기초가 되고, 이렇게 한없이 계속된다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 220쪽)

의지는 영원한 생성이며 끝없는 흐름일 뿐이다. 의지가 원하는 것이 무엇인지는 중요치 않다. 원한다는 사태 자체만이 중요하다. 그러나 의지의 삶을 더 깊이 살펴보면 의지는 영원히 결정적으로 만족할 수 없다는 것이 드러난다. 의지는 끊임없이 원하도록 선고 받았지만 의지 행위의 무용성은 계속될 수밖에 없다. 우리가 간혹 삶 자체에 근본적인 문제가 있는 것은 아닌가 하는 의심이 드는 것은 의지와 표상의 두 얼굴이 완전히 다른 방식으로 주어졌기 때문이다. 인간은 서서히 자신의 존재, 즉 자신의 의지 자체에 의심을 가질 필요가 있다. 그러나 우리 자신의 존재론적 숙명을 자각하기 전까지

현 상황에서 느끼는 위기감은 고통의 서막에 불과할지 모른다. 앞서 우리는 삶의 허무주의와 고통을 어느 정도 경험적인 차원에서 서술했었다. 이제 비관론의 철학적 구조가 밝혀졌으므로 비관론의 실체를 규명하는 일이 가능해졌다.

2-3. 비관론의 윤리

인간은 의지의 존재다. 그런데 원한다는 것은 무엇인가? 그것은 의지를 온전히 발현하는 것이다. 의지의 대상화 또는 객관화가 곧 의지의 목적이다. 달리 말하면, 의지가 원하는 것은 자신의 거울로서의 이 가시적 세계다. 의지가 삶 속에서 실현되는 것이 의지의 대상화다. 사실 의지 행위를 쉬지 않고 지속하는 의지의 차원에서 볼 때 삶은 아무 문제도 없다. 물자체로서의 의지는 충족이유율의 모든 형식들과 전적으로 무관하며, 따라서 절대적으로 자유롭기 때문이다.

"의지는 물자체이고, 세계의 내적 실질이며, 본질적인 것이지만, 생, 가시적 세계, 현상은 의지의 거울에 불과하기 때문에, 마치 육체에 그림자가 따르는 것처럼, 의지에는 생, 세계, 현상이 불가분으로 수반하는 것이다. 그리고 의지가 있는 곳에는 또한 생과 세계도 있을 것이다. 따라서 생에의 의지에는 생은 확실한 것이며, 우리들이 이 생에의 의지로 충만되어 있는 한, 아무리 죽음을 직면하더라도 우리들은 우리의 생존을 염려할 필요는 없다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 343쪽)

그러나 의지의 대상화는 의지를 온전히 반영하는가? 인간의 본질은 의지라고 할 때 구체적으로 인간의 의지는 육체로 개체화된다. 개체화된 육체의 존재방식은 무엇인가? 그것은 생존을 위한 중단 없는 본능적 노력 외에 아무것도 아니다. 그의 또 다른 존재방식인 표상의 무수한 양상들은 생존을 위한 구체적인 동기들에 지나지 않는다. 세계는 인간에게 부분적이고 상대적인 규정들만을 제공하지만, 그것들을 욕망의 지표로 삼아 계속하여 무한정한 생존욕구를 작동시킬 수밖에 없다. 삶의 모든 요소들은 자신의 생존, 그리고 번식을 위한 성욕에 다름 아니다.

"인간은 철저하게 구체화된 의욕과 욕망이며, 무수한 욕망의 덩어리인 것이다. 인간은, 이 욕망들을 품고 자신의 결핍과 필요를 제외한 불확실한 모든 것들을 단념한 채 이 지상에서 살고 있는 것이다. 그러므로 보통 매일 새로이 나오는 번거로운 요구들에 괴로움을 당하면서, 이 생존을 유지해 나가기 위해 신경 쓰는 것이 인생의 전부이다. 다음으로 이 생존의

유지와 직접 맺어지는 제2의 요구는 종종 번식의 요구이다.”(『의지와 표상으로서의 세계』, 384-385쪽)

인간은 생존을 위해 먹고 자고, 생존을 연장하기 위해 종족을 번식하려는 욕망의 존재다. 그런데 생존을 위한 밥벌이, 번식과 관련한 사랑, 성(性), 자녀 등을 위해 쏟아붓는 노력의 치열함은 어디서 오는가? 그것은 의지와 개체의 불균형 때문이다. 세계의 본질을 이루는 무한한 의지를 담기에 인간의 개별적 육체는 “너무나 작고 연약한 그릇”이다. 그래서 생존을 위한 인간의 노력은 격렬할 수밖에 없고 곳곳에서 장애물을 만날 수밖에 없다.

사랑도 실은 동화 속의 환상처럼 아름다운 것이라기보다는 성욕이라는 본능에 근거한 것이다. “즉 남녀의 사랑은 이 본능이 특수화되고 한정되고 개체화된 것이다.”(『인생론』, 82쪽) 아무리 애정을 상대방에 대한 찬미라거나 이지적인 훌륭한 것이라고 치장을 하더라도, 사랑은 육체관계를 향하고 있다. 이루어지지 않은 사랑에 대해 순수한 정신적 관계였다고 위로를 하는 것도 다 육체관계의 아쉬움이 무의식적으로 전제되고 있기 때문이다.

남녀의 성교는 단지 감각적 쾌락을 위한 것이 아니라 번식을 위한 것이다. 만일 성교가 음락(淫樂)을 위한 것뿐이라면 상대방의 미추를 고려하는 태도는 하나의 불가사의가 된다. 감각적 쾌락은 미끼일 뿐이다. 성교의 진정한 목적은 종족의 보존이다. 종족 보존의 목적에 대한 고려 없이는 정열적인 사랑, 사랑을 위한 희생, 사랑으로 인한 비탄, 변절과 배반 등, 사랑으로 인해 생겨나는 심각한 인간사들의 의미를 이해할 수가 없게 된다. 애정사가 장구한 역사를 통해 언제나 누구에게나 흥미로운 주제로 다가오는 것도, 연인들이 사랑에 목숨을 거는 것도, 사랑으로 인해 수많은 중대 변화가 일어나는 것도 모두 종족보존, 더 나아가 나와 상대방의 아름다움을 통해 종족의 가장 순수한 형태를 보존해야 한다는 것이 모든 이에게 보편적이고 근본적 욕구로서 무의식적으로나마 내재되어 있기 때문이다. 개체들의 모든 활동은 “종족의 혼령”(『인생론』, 60쪽)의 수족일 뿐이다.

사랑이 종족 보존을 위해 탈을 쓴 본능이라는 사실은 이성의 선택 조건으로 내세우는 것들을 보면 잘 드러난다. 우선 남자가 이성을 택할 때 젊은 여자를 선호하는 것은 생식과 수태에 적합한 시기를 무의식적으로 떠올리기 때문이다. 건강과 골격은 물론 이빨의 미추도 고려하는데 이는 “음식 영양에 관계가 있고 유전되기도 쉽기 때문이다.”(『인생론』, 63쪽) 또한 풍성한 머리칼은 체내의 식물성 기능의 원활한 작용을 표현하므로 역시 태아의 영양섭취와 관계를 갖는다. 지나치게 마른 여자가 성적 매력이 없어 보이는 것도 역시 무의식적으로 태아의 영양이 고려되기 때문이다. 반대로 지나치게 뚱뚱한

여자는 병적 상태와 자궁의 위축으로 인한 임신 불가능성에 대한 우려로 인해 혐오감을 주는 것이다. 여자가 남자에게 요구하는 특징은 역시 체력과 용기다. “이것은 건강한 자식을 낳을 수 있는 증거가 되며 앞날의 용감한 보호자를 가질 수 있기 때문이다.”(『인생론』, 64-5쪽) 여성 자신이 가질 수 없는 남성적인 골격 구조, 넓은 어깨, 근육의 힘 등이 그 표지다. 남녀의 타고난 특징들 때문에, 지극히 다른 성향을 가진 남녀가 서로를 배우자로 택하는 경우가 많은 것은 놀랄만한 일이 아니다.

서로를 보완하려는 남녀의 욕구가 종족보존의 파생적 형태, 즉 개체적 조건을 구성한다. 개체를 목표로 하는 사랑은 애인들의 기형적 결함을 서로 보충하여 훌륭한 종족을 남기고자 하는 것이다. 이런 점이 바로 정열적 사랑의 조건이다. “누구나 자기와 반대되는 성격을 가진 이성을 좋아하며 그 구애의 열의는 자기가 갖고 있는 성격의 강도에 비례한다.”(『인생론』, 68쪽) 상호보완성이 완벽할 정도로 강할 경우 사랑은 초인간적이고 고귀한 사랑이 된다.

사랑은 종족의 혼령에 의해 무의식적으로 지배되고 있는 것이다. 사랑은 종족의 이해(利害)다. 사랑이 종족의 이해라는 사실이 파악되면, 혼란, 갈등, 파탄 등의 사랑의 격렬한 성격도 납득할 만한 것이 되며, 과장되어 보이는 수많은 표현들의 의미도 문자 그대로 받아들여져야 한다. 영원한 사랑이니 하는 표현들은 사실 과장된 것이 전혀 아니다. 그것은 종족보존이라는 보편의지의 불멸성과 관련되기 때문이다. 사랑으로 인한 사건들이 그토록 격렬하게 느껴지는 것은 “개체는 종족 의지가 어떤 대상에 작용하고 있는 무한한 의지를 받아들이기에는 너무나 작고 연약한 그릇”(『인생론』, 74쪽)이기 때문이다. 또한 상대방의 결함을 알고도 사랑을 단념하지 못할 경우, 이는 개체의 이익이 망각된, 종족만을 위한 사랑이기 때문에 “장엄하고도 위대한 징표이다”(『인생론』, 75쪽). 이런 사실들 때문에 사랑은 수많은 시인과 문학의 주제가 되는 것이다. “종족의 혼령은 언제나 개인의 수호신과 싸워서 그를 박해하는 강적으로 군림하며, 자신의 목적을 달성하기 위해서는 여지없이 개인의 행복을 짓밟아버린다.”(『인생론』, 76쪽) 간단히 말하면, 사랑은 종족의 이익을 위해 개체의 행복이라는 미궁 속에 갇혀 움직일 뿐이다. 온전하게 종족의 이익을 보존한 경우, 개체의 행복은 곧바로 행복이 아닌 것, 즉 비천한 감각적 만족이 되어버린다. 사랑은 함정이다. 개체들은 자기 자신을 위해 사랑을 하고 있다고 생각하고 모든 노력을 기울이지만, 그들은 사실 종족의 존속이라는 의지의 운동에 가담하고 있을 뿐이다. 사랑은 본능을 망각 혹은 은폐하고 있는 개체의 일시적 상태이며, 개체의 본능은 종족의 이익에 봉사하도록 되어 있다. 종족은 의지의 즉각적 객관화인 이데아다. 즉 후세의 존속은 객관화하려는 이데아와 같다. 결국 인간 개체의 모든 행동은 의지에 의해 지배되고 있다. 그러나 보편적 의지가 유한한 개체들 속에 구현될 때 개체들이 겪는 것은 고뇌와 죽음이다.

사실 의지 자체는 아무런 한계도 없으므로 죽음과 무관하다. 나아가 의지의 가장 직접적인 객관화인 종(種)의 관점에서 볼 때도 죽음은 아무것도 아니다. 고양이 한 마리가 죽는다고 해서 고양이 종이 없어지는 것은 아니다. 종은 이데아다. 영원한 종은 개체의 죽음으로 손상되는 것이 아니다. 종의 관점에서 볼 때 죽음은 삶 자체의 한 부분이다. 그러나 대다수의 인간이 그렇듯이 개체의 삶에 매달려있는 이들에게 죽음은 하나의 충격이며 삶의 공허함의 증거이다. 특히 삶에 집착하던 우리를 갑자기 심각하게 만드는 것은 동료나 친지의 시체다.

개체의 삶은 죽음에 이를 때까지 고통의 연속일 뿐이다. 우리의 의지가 객관화된 특정한 의도가 되어 행동을 통해 세계에 던져지는 순간부터, 그 모든 귀결들은 필연의 법칙, 표상의 법칙에 지배되기 시작하면서 본래의 의도를 넘어서고 그것을 헛된 것으로 만들고 만다. 인간은 자기 자신의 지배자도 아니며, 자신의 행동 결과의 지배자도 아니다. 그는 끊임없이 다시 생겨나는 의지와 새로운 실패들 사이를 추처럼 오고가는 존재이다.

의지는 인간의 모든 존재 자체이므로 쉴 수도 없다. 의지는 "무한히 되풀이 되고, 아무런 목표도 없고, 어디에나 궁극적인 만족이 없고 어디에도 쉬는 장소가 없다".(『의지와 표상으로서의 세계』, 381쪽) 의지는 자신을 만족시킬 수 없으며, 따라서 고통은 본래적인 것이다. 프랑스의 철학자 필로넨코는 코기토(cogito ergo sum), 즉, "나는 생각한다, 고로 존재한다"라는 데카르트의 문구의 "생각"을 "고통"으로 대체하여 쇼펜하우어의 비관론의 핵심을 표현하고 있다. "나는 고통스럽다, 고로 존재한다."

"의지는 최저 단계에서 최고 단계에 이르기까지 그 현상의 모든 단계에 있어서 궁극적인 목표나 목적을 완전히 결여하고 있고 언제나 노력한다. 왜냐하면 노력이야말로 의지의 유일한 본질이기 때문이며, 목표에 도달해도 노력이 끝난다는 것은 아니다. 따라서 노력은 결코 최후의 만족을 얻지는 못하고 저지됨으로써 끝날 뿐이며, 그대로 놓아두면 무한히 나아가는 것이다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 380쪽)

"노력이라는 것은 모두 부족에서, 자기의 상태에 대한 불만에서 생기는 것이다. 따라서 노력이 만족되지 않는 한 고뇌인 것이다. 그런데 만족은 영속하는 것이 아니라, 오히려 언제나 새로운 노력의 기점에 지나지 않는다. 우리들은 노력의 도처에서 여러 가지로 저지되고, 도처에서 싸우고 있는 것을 본다. 따라서 그런 한에 있어서, 노력은 언제나 고뇌인 것이다. 노력의 마지막 목표라는 것은 없고, 따라서 고뇌의 한도라는 것도 없다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 382쪽)

의지의 발현 정도에 있어서, 자신의 지성 덕택에 가장 높은 단계에 위치한 인간은 사실 최고로 고통스러운 존재다. 인간은 자신보다 열등한 존재들이 가지지 못한 뚜렷한 자기의식을 가진 것을 불만스러워 할 지경이다. “이리하여 인식이 명백해지고 의식이 향상함에 따라 고민도 더해가고 인간에게 이르러서는 최고도에 달하고, 다시 인간에 있어서도 인식이 명백하고 지능이 높으면 높을수록 점점 더 고민은 증대한다.”(『의지와 표상으로서의 세계』, 382쪽)

결국 모든 불행은 의지가 육체 속에 구체적으로 대상화되었다는 데 있다. 육체는 생존을 위해 자연법칙에 따라 끊임없이 양육을 요구하기 때문이다. 그러나 숨가쁘게 살려낸 육체는 결국 죽음 앞에 무릎을 꿇게 된다.

“대다수 사람들의 생은 이 생존 그 자체 때문에 끊임없는 투쟁에 불과하며, 결국 이 투쟁에 지는 것이 확실한 것이다. 그런데 이 대다수 사람들로 하여금 이렇게 고생스러운 투쟁을 견디게 하는 것은. 생에 대한 사랑이라기보다는 오히려 죽음에 대한 공포인 것이다. 죽음이야말로 피하려고 해도 피할 수 없는 것이고, 배후에 숨어서 어느 때나 가까이 올 수 있는 것이다.”(『의지와 표상으로서의 세계』, 385쪽)

게다가 의지의 짧은 만족은 권태를 야기하며 권태는 다시 욕구를, 즉 고통을 낳는다.

“모든 인생은 의욕과 성취의 사이를 흘러가고 있다. 소망은 그 본성에 따르면 고통인 것이다. 성취는 얼마 안 가서 곧 포만을 낳는다. 목표는 피상적일 뿐이고, 소유는 흥미를 빼앗아 가고, 새로운 모습으로 소원과 욕구가 다시 나타난다. 그렇지 않으면 황량, 공허, 권태가 생기고, 이에 대한 투쟁은 곤궁에 대한 것과 마찬가지로 괴로운 것이다.”(『의지와 표상으로서의 세계』, 386쪽)

간단히 말하면 고통은 삶의 본질 자체로서 그 누구도 피할 수 없다. 고통은 단지 한 개인의 문제가 아니라 여러 개인들의 문제다. 살려는 의지의 긍정은 이기심과 직결되며, 이기심은 모든 전쟁의 원리다. 왜냐하면 살려는 의지는 자신을 긍정하기 타인의 의지를 이용하거나 심지어는 부정하기 때문이다. 자신을 의지로서 유지한다는 명분으로 이기적 의지는 불의와 폭력을 생겨나게 한다. 따라서 전쟁의 가능성은 언제나 열려 있다. “사람은 누구나 모든 것을 자기를 위해 이용하며, 모든 것을 소유하려고 하며, 적어도 지배하려고 하며, 자기에게 반항하는 것을 절멸시키려 한다.”(『의지와 표상으로서의 세계』, 407쪽)

앞에서 우리는 개인들의 상호 침해를 막기 위해 국가가 필요함을 강조했지만, 동시에 악으로부터의 도피는 새로운 악을 가져올 뿐이라는 점을 또한 밝혔다. 악의 억압은 다

른 악을 불러올 뿐이다. 이제 우리는 악의 근원이 어디에 있는지 알게 되었다. 무한정한 보편의지가 유한한 개체들 속에 구현된 모순의 장(場)이 바로 우리의 세계다. 인간의 최대의 죄는 인간이 태어났다는 사실이다. 인간은 숙명적으로 불행하게 태어난 것이다.

그래도 계속하여 원해야 하는가? 무한한 고통에 직면하여 불평을 해야 하는가? 그렇지 않다. 잘못은 삶에게 있지 않고 살려는 의지에 있다. 삶이 줄 수 없는 것을 삶에게 요구해서는 안 된다. 할 수 없는 것을 원하는 의지, 즉 이기적 의지를 점차적으로 약화시키고 결국은 그 뿌리까지 뽑아버려야 한다. 쇼펜하우어의 철학에 대해 심도 있는 논의를 진행한 프랑스 철학자 모리스 블롱델은 쇼펜하우어가 제시한 윤리학을 다음처럼 요약한다.

"존재하려는 의지는 존재하는 데 성공하지 못하며 바로 이 점에 최상의 고통이 있다. 존재하지 않으려는 의지는 진리에 진입하게 되면서 우리들에게 무한한 위안이 된다. 그러므로 필요한 일은 존재하지도 않는 존재를 그 자체로 죽이는 것이 아니라, 존재하려는 공상적인 의지를 죽이는 것이며, 인격의 비존재에 동의하고 욕망의 마지막 뿌리까지 그리고 삶에 대한 모든 사랑을 없애버리는 것이다. 보존과 존속을 위한 모든 본능의 사기행각을 폭로하는 것은 인류와 세계에 무(無), 달리 말해 의지의 부재로 정의되는 바로 그 무를 통한 구원을 마련해 주는 것이다."(『행동』, 63쪽)

쇼펜하우어가 비관론적 윤리학을 확립하는 과정을 살펴보자. 그의 윤리학은 철저하게 형이상학에 기반하고 있다. 지성 덕분에 자연에서 최고의 위치에 있는 인간은 가장 고통스러운 존재이지만 이제는 지성을 통해 다른 방향에서 통찰력을 발휘해야 한다. 우선 사물들 자체의 본질을 인식해야 한다. 자신이 타인과 구분된다고 보는 이기주의자는 타인의 의지를 이용하고 파괴할 수 있는 인간이지만, 사물들 자체의 본질을 꿰뚫어보는 이는 모든 사람들에게서 같은 의지를 본다. 충족이유율, 현상들의 형식, 즉 개체화의 원리인 마야의 베일이 벗겨지는 것이다.

"개별화의 원리, 즉 현상의 형식은 이미 그를 강하게 사로잡는 것이 아니고, 오히려 그는 그가 보는 남의 고통을 자기 자신의 고통을 대하는 것과 거의 같은 정도로 가깝게 느낀다. 그러므로 그는 자신의 고통과 남의 고통 사이의 균형을 이루려고 하며, 남의 고통을 완화시키기 위해, 자기의 향락을 포기하고, 궁핍을 감수하는 것이다. 그는 악인에게는 아주 큰 칸막이인 자타의 구별도 보잘것없는 기만적인 현상의 하나라는 것을 안다. 그는 직접 그리고 추리를 거치지 않고, 그 자신의 현상의 즉자태는 동시에 남의 현상의 즉자태이며, 즉 이것은 모든 사물의 본질을 이루고 있고, 모든 것의 안에 살고 있는 생에 대한 의지라는 것을

인식하고, 도한 이것은 동물들이나 모든 자연에까지 미친다는 것을 인식한다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 451-2쪽)

선(善)은 세계의 본질인 의지를 통찰하는 데 있으며, 결국 유일한 보편적 의지를 의식하면서 모든 이의 동일한 고통을 의식하는 데 있다. 이제 고상한 인격을 소유한 인간이라면 자신의 이기적 "자아", 즉 개체적이기를 원함으로써 자신의 고통뿐 아니라 타인들의 고통까지 증가시키는 자아를 지워버릴 준비를 하게 된다. 개체화의 원리를 초월할 수 있는 직관을 그 근원과 실체로 갖는 영혼의 부드러움과 사랑은 우리를 "해탈에까지, 즉 생에 대한 의지, 즉 모든 의욕의 완전한 포기에까지" 이끌어준다. "모든 사랑은 동정(同情)이다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 454쪽)

모든 이에게서 의지의 동일성을 본다는 것은 무엇을 의미하는가? 그것은 타인의 고통을 자신의 고통으로 간주하는 것이다. 이런 직관은 평정을 가져온다.

"전체에 대한 인식, 즉 물자체의 본질에 대한 인식은, 모든 의욕의 '진정제'로 된다. 이렇게 되면 의지는 생을 떠난다. 이제 의지는 자기의 긍정이라고 간주하는 생의 쾌락들이 무서워진다. 이리하여 사람은 자발적인 단념, 체념, 참된 평정과 완전한 무의지의 상태에 도달하게 된다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 459쪽)

의지의 부정은 의지가 자기 자신의 본래적 이기심에 맞서 싸우는 목숨을 건 전쟁이며, 자신과 세계 전체를 즉각적 모순의 관계에 놓으려는 시도를 함축한다.

"자발적인 완전한 동정(童貞)이 금욕, 즉 생에 대한 의지의 부정에 있어서의 제1보이다. 동정은 금욕에 의해 개인적인 생명을 초월한 의지 긍정을 부정하고 동시에 이 신체의 생명과 더불어 나타나는 의지도 또한 소멸한다는 것을 나타낸다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 460쪽)

그러나 쇼펜하우어는 자살을 금지시킨다. 자신의 육체를 파괴함으로써 자살을 시도하는 이는 단지 삶의 부정에 이를 뿐 개체의 살려는 의지의 부정에 이르지는 못하며, 따라서 아직도 자신의 의지를 긍정하기 때문이다. 인간에게 요청되는 것은 생물학적 자살이 아니라 형이상학적 자살, 혹은 의지의 폐기다. 의지를 부정하는 인간은 아직 살아있는 육체를 인색하게 양육하며, 결국 죽음은 의지의 발현인 육체를 부수러 찾아온다. 그러나 그는 의지가 없기 때문에, "죽음은 대망하던 해탈로서, 대단히 환영을 받고 기꺼이 받아들여진다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 463쪽)

마지막 질문이 남아있다. 금욕이 제공하는 것은 무엇인가? 그것은 다름 아닌 무(無)다. 살려는 의지로서 폐지된 의지는 더 이상 발현되지 못하며, 따라서 표상은 사라진다. 이런 상태를 현재의 우리 자신의 상태와 비교하게 되면 깊은 우울감에 빠질지 모르겠으나 이것이 바로 마지막 해답이다. 무에 소멸되는 것이 삶의 지혜다.

인간은 숙명적으로 불행하게, 즉 악을 저지르도록 태어났다. 실현할 수 없는 것을 원하도록 선고받은 것이 인간이기 때문이다. 결국 고뇌를 피할 수 있는 유일한 길은 살려는 의지를 포기하는 것이다. 즉 종족보존을 위한 사랑과 성교를 멈추고 동정(童貞)을 유지하며 고행하고 금욕하는 것이다. 오직 이 조건에서만 인류는 절멸될 수 있다. 그렇지 않는 한 인간은 비참하고 괴로운 개체로서 죽음의 그늘 아래 생존을 유지할 뿐이다. 살려는 의지의 폐기를 통해 무(無) 속에 해체되려는 용기 있는 결심이 필요하다. 의지의 부정이야말로 삶의 지혜다. 의지의 부정은 우선적으로 사물들의 본질에 대한 인식에서 비롯되지만 그것은 인식의 형식이라기보다는 법열(法悅)적 경험이다.

"'의지의 자기 폐기'는 인식에서 생기지만, 모든 인식과 통찰은 그 자체로서는 임의와는 무관하기 때문에, 그러한 의지의 부정, 자유에의 진출은 의도에 의해 강요되는 것이 아니라, 인간에 있어서 인식과 의욕의 가장 내면적인 관계에서 생기는 것이며, 따라서 갑자기 외부에서 날아온 것처럼 이루어진다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 486쪽)

일종의 은총과 같은 사태가 일어나는 것이다. 여기서 쇼펜하우어는 비록 자신의 철학이 전적으로 새로운 것으로 간주될 만하지만, 동시에 기독교, 불교, 힌두교 등에서 발견되는 헌신, 자아 포기, 희생 등을 주요 덕목으로 간주하는 모든 종교들과 일치한다는 점을 강조한다. 결국 요구되는 것은 초월적 변형이다. 인간의 의지는 평정을 찾고 스스로 폐지되어야 한다는 지혜는 보편적 지혜다. 이것이 바로 비관론적 윤리학이다: 인간의 본질은 의지다. 그러나 의지는 표상의 세계에서 만족할 수 없다. 따라서 의지는 고통 자체다. 게다가 자신이 할 수 없는 것, 원하지 말아야 하는 것을 원하는 의지는 타락한 의지다. 이런 의지는 자신의 고통뿐 아니라 이웃의 고통까지 증대시킨다. 이기적인 존재가 되지 않기 위해서 인간은 존재하려는 의지를 폐기해야 한다. 의지의 자기 폐기 절차 후에 남는 것, 즉 무를 인정해야 한다. 무가 모든 삶의 귀결이며 평화다.

03
낙관론

03 낙관론

3-1. 비관론의 문제

쇼펜하우어의 모든 논점은 그의 주저 『의지와 표상으로서의 세계』라는 제목이 나타내듯이 의지와 그 대상화에 관련된다. 그러나 형이상학적 차원의 의지는 윤리적 차원에서 고찰된 의지와 다르게 나타난다. 쇼펜하우어의 확신에 따르면, 의지는 유일하지만 모든 존재자들, 특히 인간에게서 개체화된다. 의지의 개체화는 극복해야 할 장애물이다. 그러나 무엇이 이 장애물을 제거해주는가? 미지의 방식으로 현상 속에 분산되었다가 순수성을 되찾는 보편 의지인가? 아니면 현상들의 무용성을 인식한 후에 보편 의지에 합류하는 개체적 의지인가? 첫 번째 경우 우리는 자신의 결과들을 원하다가 더 이상 원하지 않음으로써 스스로를 부정하는 보편 의지 개념을 마주치게 된다. 두 번째 경우 우리는 환상에서 빠져나오고 자신의 본질적 존재로 향할 수 있는 능력을 개체적 의지에 부여해야 한다. 쇼펜하우어의 결론은 두 번째 경우로 기운다. 다음은 『의지와 표상으로서의 세계』를 마감하는 신비주의적 색채의 문장이다.

"(……) 우리들은, 의지를 완전히 폐기한 후에 남는 것은 아직 의지를 충분하게 갖고 있는 모든 사람들에게는 사실 무에 지나지 않는다고 거리낌없이 고백하는 바이다. 그러나 그와 반대로 의지가 스스로를 전환하고, 스스로를 부정하여 버린 사람들에게도, 우리들의 그렇게도 사실적인 이 세계는 모든 태양과 은하수와 더불어 - 무인 것이다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 494쪽)

쇼펜하우어는 이 마지막 문장에 주석을 덧붙이면서 논의를 마무리한다. "이것이 바로 불교도의 반야 바라밀이며, '모든 인식의 피안' 즉 이미 주관과 객관이 없는 경지인 것이다." 이런 점에서 쇼펜하우어는 신의 인격성과 창조 학설을 부정하고 신플라톤 학파와 유사한 방식으로 의지의 유출을 주장하는 것으로 보인다. 즉 보편 의지는 육체 속에 구현되면서 현상 또는 표상 세계로 실추된다. 따라서 삶의 부정을 통하여 의지의 근원적 실추를 회복시키는 것이 관건이 된다. 이는 개체적 의지가 현상에서 빠져나옴으로써 존재의 영역으로 향한다는 것을 인정하는 것이 아닌가? 주관과 객관의 모든 구분을 넘

어선 존재의 위상을 무(無)가 대체한다고 해도 말이다. 그러나 무는 과연 가능한 개념이고 의지의 대상이 될 수 있는가? 이제 쇼펜하우어의 비관론 체계에 대한 몇몇 난점을 살펴볼 시간이다.

인간의 고통과 무의 결론은 단정적으로 수용할 수 있는 것이 아니다. 우선 인간의 삶을 고통으로서 인식하는 것은 삶을 짓누르는 필연성과 그로부터 해방되려는 심층적 갈망 사이에 존재하는 대조에 의거하는 것이다. 따라서 인간 개체의 수동성과 고통에 대한 전적인 긍정은 적어도 전체적 해방의 의지를 모호하게라도 함축하지 않고서는 이루어질 수 없다. 일상에서 우리가 개체의 생존을 위한 외형적 선들에 애착을 가지면서 일련의 실망스러운 사태만을 마주친다면, 오히려 외형적 선들을 넘어서 선 자체를 추구할 수 있는 것 아닌가? 외형적 선들에 대한 실망은 보편적 선의 추구를 함축한다.

또한 우리는 비관론이 의지와 표상, 또는 보다 일반적인 용어로 표현하자면 존재와 현상의 불균형에서 끊임없이 인간의 고통에 대한 근거를 찾아내고 결국 의지의 무화(無化)를 통해 표상도 무화시키려 한다는 점을 살펴보았다. 그러나 개체적 삶의 불충분성은 의지라는 존재와 비교할 때 인정할 수 있는 것이다. 그럼에도 불구하고 쇼펜하우어는 존재에 반대해서는 현상의 불충분성을 논거로 내세울 뿐이다. 비관론자는 "현상의 불충분성을 선언하는 순간에도 마치 현상이 견고하고 실재적인 유일한 존재인 것처럼 현상에 묶여 있다."(『행동』, 69쪽) 즉 비관론적 논변은 때로는 존재를 부정하고 때로는 현상을 부정하지만, 결코 존재와 현상 모두를 동시에 부정할 수는 없다. 우리는 쇼펜하우어가 칸트적 물자체를 의지로 대체함으로써 자신의 체계를 확립하고 고통에 대한 해결로서 무를 제시하는 과정을 살펴보았다. 그러나 무에 대한 의지는 어떤 방식으로 파악할 수 있는가? 한편으로 무에 대한 의지는 현상 세계에서 실추되는 존재 의지의 부정을 통해서만 나타난다. 달리 말하면 무에 대한 의지만이 진정한 존재 의지로 파악될 수밖에 없다. 그러나 다른 한편으로, 비관론이 제시하는 구원은 존재 의지의 파괴에 있다. 달리 말하면 오직 현상에 대한 의지만이 효과를 갖게 된다. 요컨대 비관론의 추론은 무의 개념을 도출하기 위해 존재와 현상 사이를 끊임없이 오고가는 모습을 보인다.

결국 무는 단순하고 판명한 개념이 아니라는 사실이 인정되어야 한다. 쇼펜하우어가 제시하는 무의 의지는 사실상 존재와 현상에 대한 애착을 동시에 드러낸다. 이 점에 대해 두 가지 문제를 제기할 수 있다. 우선 무는 인식가능한가? 무는 오직 인위적 형태로만 사유할 수 있다. 베르그손은 무의 인식 불가능성을 강조한다.

"(……) 모든 것을 삭제한다는 의미에서 절대무의 관념은 자기 파괴적인 관념, 거짓 관념, 단순한 말에 지나지 않는다는 결론이 나온다. 만약 한 사물을 제거하는 것이 다른 것으로 대치하는 것이라면, 한 사물의 부재를 사유하는 것이 다른 어떤 것의 현존에 대한 다소간

명확한 표상에 의해서만 가능하다면, 그리고 삭제는 무엇보다도 대체를 의미한다면, 〈전체의 삭제〉라는 관념은 사각형으로 된 원의 관념만큼이나 부조리하다.”(『창조적 진화』, 420-421쪽)

무의 개념은 오직 스스로를 부정하면서 또는 적어도 상대화되면서만 존재할 수 있다. 무는 존재하지 않을 때만 존재한다. 무는 순전히 가상적인 속성만을 내용으로 갖는 낱말일 뿐이다. 무는 엄밀한 의미의 존재론 차원에서 볼 때 존재하지 않는다.

두 번째 질문은 무를 원할 수 있는지 여부이며 이에 대한 답도 역시 부정적이어야 한다. 현상에 만족하지 못하는 이들에게 자신과 대상 모두를 무화시키려는 욕구는 끊임없이 솟아나는 것으로서 다시 한번 엄밀히 진단할 필요가 있다. 무를 추구하는 비관론적 의지는 어떻게 진행되고 어떤 결론에 이르게 되는가? 의지가 존재하지 않고자 시도한다면 그리고 이런 시도가 실현되기를 원한다면, 의지는 자신이 존재하기를 원해야 한다. 즉 의지는 자신이 애초에 추구하고자 했던 목표에 도달하지 못한다. 〈원하지 않는다〉는 명제는 곧바로 〈원하지 않기를 원한다〉는 명제로 전환된다. 원하지 않는 것은 아직도 원하는 것이다.

비관론은 불안정성을 내포한 체계다. 무의 개념을 산출하기 위해 비관론자는 현상과 존재 사이를 끊임없이 오고가기 때문에 실질적으로 현상과 존재를 모두 인정하고 있다. 현상의 무용성을 말하기 위해서는 존재의 가치를 내세우고 존재를 거부하기 위해서는 현상만을 강조하면서 무의 작위적 관념이 산출된다. 결국 비관론은 현상에서 존재로의 또 존재에서 현상으로의 중단 없는 왕복을 견디지 못하고, 급작스럽게 모든 것을 무의 관념으로 환원시킴으로써 의지 자신에 의한 의지의 파괴를 주장한다. 그러나 비관론에서 의지는 무를 정립하기 위해 현상과 존재를 계속해서 사용할 뿐이다. “현상은 무의 개념, 무의 정복, 무의 의지를 위해 필수불가결하다. 완전한 무화를 소망함으로써 우리는 현상과 존재를 서로 대립시키고 차례로 제거하기 위해 둘 모두를 요청한다.”(『행동』, 71쪽)

결국 비관론은 두 방식으로 파악될 수 있다. 한편으로 비관론의 시도는 근원적 낙관론으로 변형됨으로써 스스로 비관론적 관점을 부정한다. 물론 이런 낙관론의 가지성은 탐색 불가능한 신비적 관념, 즉 무에 의거한다. 다른 한편으로, 비관론의 시도는 존재에 대한 의지, 즉 깊고도 무거운 책임을 의지 주체에게 요구할지도 모를 적극적 참여를 무한정하게 회피하려는 인위적 노력에 불과하다.

비관론 체계를 가능케 한 것은 현상과 본체(존재, 물자체)에 대한 칸트적 구분이었다. 이 두 질서 간의 간극을 통해 쇼펜하우어는 의지의 대상화된 세계가 존재의 요청을 충족시킬 수 없다는 테제를 이끌어냈다. 쇼펜하우어에 따르면 의지는 현상 세계에서는

자신에 이를 수 없다. 현상 세계에서 의지는 인과율에 의해 결정된 무한정한 현상적 관계들에 불가피하게 종속되기 때문이다. 의지 자체는 원인이 없기 때문에 현상 세계에서는 실추될 수밖에 없다. 또한 윤리적 차원에서 냉혹한 결정론의 거부는 객체와 주체 모두를 무로 환원시키는 의지의 부정으로 이어진다. 규정될 수 없는 무의 사유 속에 모든 것을 함몰시키는 쇼펜하우어의 체계는 일종의 신비주의가 아닐까?

존재와 현상의 구분을 확정할 경우 존재는 존재 양태들과 분리되기 때문에, 사실 이런 두 질서에 속한다고 가정된 인간이 끊임없이 불확실성에 직면한다는 것은 놀라운 일이 아니다. 현상 세계에 표현된 인간의 지향은 자신의 뜻과 무관하게 또는 그것을 거슬러서 전개되는 귀결들을 통제할 수 없기 때문이다. 그러나 비관론 비판을 통해 무의 관념에 스스로를 함몰시키려는 자기파괴 행위의 모순이 드러난 바, 세계에 대한 다른 관점을 추구할 것이 요청된다. 특히 현상과 존재가 통합됨으로써 존재의 의지가 실현될 수 있는 세계 개념의 추구를 모색해야 할 것이다. 이런 관점이 확립될 경우 존재와 현상의 공상적인 대립도 필요 없을 것이고 그런 대립을 무라는 모호한 개념 속에 은폐할 이유도 없어질 것이다.

쇼펜하우어가 자신의 예술 분석에서 언뜻 존재와 현상이 하나로 통합된 세계 개념을 시사하는 것은 의미심장한 일이다. 실제로 그는 의지도 없고 고통도 없고 시간도 없는 관조적 인식 상태를 지시하면서 말한다. "정신이 물(物)을 영원한 형식 밑에서 생각하는 한, 정신은 영원한 것이다."(『의지와 표상으로서의 세계』, 236쪽) 이 문구는 쇼펜하우어가 스피노자의 『에티카』, 5부, 정리31 주석을 옮긴 것으로서 『의지와 표상으로서의 세계』 국역본을 그대로 인용했으나 다음과 같이 옮기는 것이 적절할 것이다. "정신은 사물들을 영원의 관점에서 파악하는 한 자신도 영원하다." 이 테제의 의미는 인간이 자신의 영원한 본질과 세계의 영원한 본질을 파악할 수 있다는 것이다. 쇼펜하우어에 따르면 모든 불행은 생존을 위한 개체적 의지에서 비롯되므로, 개체적 의지를 제거하는 것이 무엇보다 중요하다. 주체와 대상의 구분이 사라지도록 주체가 관조 대상 속에 자신을 투영할 때의 의지 부재 상태를 쇼펜하우어는 염두에 둔 것 같다. 실제로 쇼펜하우어의 예술 분석에서 이런 상태는 관조의 차원에서 영원성을 현재 속에 고정시키는 예술적 체험과 유사하다. 또는 이런 상태는 죽음에 대한 태도와 관련된다. 의지의 포기를 통해 개체화의 원리를 꿰뚫어보고 종(種)의 이데아 자체를 파악하는 이들에게 죽음은 종(種)의 영원한 운동에 속하는 개별적 사건에 불과하다. 이와 유사하게 예술적 체험과 같은 관조는 특히 천재들에게서 발견되는 것으로서 예술적 영혼들이 예외적으로 누리는 상태다. 그러나 쇼펜하우어는 예술에 자신의 논의를 집중하기보다는 결국 의지의 포기와 무의 수용에 다름 아닌 비관론적 윤리를 자기 철학의 결론으로서 제시한다. 비록 그가 예술을 삶의 문제를 해결하기 위한 수단들 중 하나

로 파악함에도 불구하고, 결국 쇼펜하우어는 예술을 무가 만들어내는 "어두운 인상"(『의지와 표상으로서의 세계』, 494쪽)을 일소할 수단으로 간주할 뿐이다. 달리 말하면 쇼펜하우어의 철학은 영원한 인식을 삶의 문제에 대한 해답으로 제시하는 철학의 방향에서도 너무 일찍 멈춘 것으로 보인다. 무라는 신비적 관념, 그리고 의지와 무의 규정 불가능한 관계에 묶여 쇼펜하우어는 의지의 철학에서 또 영원한 인식의 철학에서 미완성의 단계에 머물렀다. 그의 비관론은 무에 대한 신비주의적 긍정과 함께 낙관론으로 변형되었을 뿐이다.

비관론의 공헌이 없는 것은 아니다. 쇼펜하우어의 공헌은 우선 형이상학과 윤리학을 관계 지우고 인간을 윤리적 목적으로 더 잘 인도하기 위하여 인간 존재를 형이상학적으로 규정했다는 데 있다. 다른 한편으로는 인간 존재를 의지 또는 본질적인 역동성으로 규정했다는 점이다. 그럼에도 불구하고 그의 공헌들은 철학적 체계로서는 핵심적인 균열을 내포한다. 우선 삶에 대한 비관론적 학설의 부조리는 존재와 현상 두 세계의 분열에서 이미 싹을 틔우고 있었다. 본체에 속하는 의지와 양립 불가능한 표상 세계에서 인간의 삶이 길을 잃을 수밖에 없다는 것은 자명한 일이기 때문이다. 또한 비관론은 형이상학적 차원에서 물자체로서 정의된 의지가 윤리적 차원에서는 스스로를 완전히 파괴해야 하는 모순을 품고 있었다.

인간의 삶은 신비주의적인 무에 함몰될 수 없다. 이제 우리는 비관론의 철학적 논의를 모두 염두에 두고서 다른 방향을 모색해야 한다. 위에서 제기된 여러 문제들은 두 가지로 집약될 수 있다. 첫째, 삶의 고통은 과장된 것은 아닌가? 또는 고통과 행복의 비중은 어디에 두어야 하는가? 둘째, 존재와 현상의 관계는 무엇인가? 즉 세계의 실상은 무엇인가? 이 라이프니츠는 두 가지 문제를 신의 개념을 개입시킴으로써 해결하고자 했다. 최상의 신에 의해 구축된 최선의 세계에 우리가 살고 있다는 관점이 라이프니츠의 낙관론이다.

"당신들이 세상을 안지는 3일밖에 안되었습니다. 당신들은 코앞보다 멀리 보지도 못하면서 불평거리를 찾습니다. 세계를 알게 되기까지 기다리고, 특히, 세계에 있는 (유기체들이 그러한 것처럼) 온전한 전체를 나타내는 부분들을 고찰하십시오. 거기서 당신은 상상을 넘어서는 기술과 아름다움을 발견할 것입니다. 이로부터, 우리가 알지 못하는 것들에도 사물들의 창조자의 지혜와 선이 있다는 귀결들을 도출해냅시다. 우리의 마음에 들지 않는 것들이 우주 안에 발견될 수 있습니다. 그러나 우주는 우리만을 위해 만들어진 것이 아니라는 것을 아시기 바랍니다. 그러나 우리가 지혜롭다면 우주는 우리를 위해 만들어진 것입니다. 우리가 우주에 순응한다면 우주도 우리에게 순응할 것입니다. 우리가 우주에서 행복하기를 원한

다면 우리는 행복하게 될 것입니다."(『변신론』 제2부, 194절)
낙관론은 과연 인간의 고통에 대한 조롱에 불과할까? 이제 낙관론의 체계로 들어가 볼 때다.

3-2. 신의 개념과 최선의 세계

서양철학은 제1원인이나 신의 개념을 통해 세계관을 확립하려는 성향이 강하다. 현대는 일견 그런 전통을 무시하거나 비판하는 움직임이 대세인 것 같지만, 실제로는 다른 중심개념들이 제1원인을 대체하는데 그치는 경우가 많다. 쇼펜하우어가 주장한 의지도 사실은 신의 다른 이름은 아닐까? 의지에 자기 존재의 근원이 있는 인간은 현상으로 실추되었다가 다시 의지로 회귀할 때 고통에서 벗어날 수 있다고 하니 말이다. 저명한 동서비교철학자인 프랑수아 줄리앙의 『현자에게는 고정관념이 없다』의 머리말에서 번역자는 서양철학의 특징을 다음과 같이 적절하게 표현한다.

"서양 철학서들을 읽다 보면 예외 없이 등장하는 개념이 신이기 때문이다. 플라톤의 '이데아'도 아리스토텔레스의 '실체'도 하이데거의 '존재'도 레비나스의 '타자'도 모두 신 개념의 모작에 불과하다. 결국 서양에서 신은 데카르트가 그랬듯 철학을 정초 짓는 그런 개념이었던 것이다."

서양의 대표적인 전통 철학자 중 한명인 라이프니츠는 현대철학자들과 달리 신의 문제를 우회적으로 다루지 않고 주저 없이 자기 사상 전체의 주인공으로 신을 내세운다. 법률가였던 그는 신의 변호인 역할을 자처하기까지 한다. 신에 관한 논의에서 가장 풍부한 논변을 제공하는 철학자로서 라이프니츠를 꼽는 데 주저할 사람은 그리 많지 않을 것이다. 특히 그는 고중세의 사상과 근대과학의 탄탄한 토대 위에서 논의를 진행하고 있기 때문에 신의 존재와 능력을 맹신하는 고루한 신학자의 고집과는 거리가 멀다.
라이프니츠의 철학에서 신, 물질, 몸, 정신, 과학, 상상, 지각, 자유 등의 개별적인 문제를 논의하려면 그의 체계 전체를 고찰하게 된다. 그렇기 때문에 어떤 문제에서 출발을 하더라도 나머지 문제들을 만나게 되어 있다. 그래서 그의 철학체계는 여러 개의 입구가 있다고 평가된다. 라이프니츠가 사물의 궁극적 요소로서 정의한 모나드(정신적 실체)의 개념에서 출발하여 신의 개념에 접근하는 것은 라이프니츠의 체계를 이해하는 유용한 방식들 중 하나다.
모나드는 라이프니츠가 고대 그리스어의 Monas라는 단어에서 착안한 용어다. 모나

드는 '단순한 것'이라는 의미로서 사물의 궁극적 요소다. 즉 복합적인 존재들의 배후에 배치되어 있는 단순한 요소들이 모나드다. 그런데 단순하다는 것은 무엇인가? 단순하다는 것은 부분이 없다는 것이다. 반대로 복합적인 것(composed)은 부분들로 구성되어 있는 것이다. 부분들이 있는 것은 복잡한 것, 복합적인 것이다. 사실 우리가 일상에서 마주치는 모든 것은 복합적이다. 책상, 의자, 컴퓨터, 커피 등등은 모두 복합체들이다. 우리의 몸 또한 복합체다. 생성과 소멸, 탄생과 죽음도 복합체의 변화과정이다.

무엇이 탄생한다는 것은 부분들의 증가에 의한 것이다. 사람의 경우, 정자가 난자에 착상되어 세포들이 늘어나고 분화되어 여러 기관들이 형성된다. 그 후에도 몸은 양분 섭취를 통해 다른 부분들을 동화시킴으로써 재생되고 성장한다. 죽음이라는 것은 거꾸로 부분들이 감소하는 것이다. 몸이 부패되고 해체되는 것은 부분들이 감소해가는 과정이다. 자연의 모든 복합체들은 부분들의 증감에 의한 변화를 겪는다. 자연의 변화는 항상 점진적이다.

부분들의 증감으로 생성과 소멸을 인식한다는 점에서 라이프니츠의 관점은 동양사상과 유사한 측면이 있다. 장자(莊子)는 생멸(生滅)을 기(氣)의 이합집산(離合集散)으로 본다. 유교에서도 생과 사를 혼백(魂魄)의 조합과 분리로 본다. 생은 혼과 백이 합쳐 있는 상태이고 죽음은 혼백이 분리되어 혼은 하늘(비가시적인 것, 양陽)로 백은 땅(가시적인 것, 음陰)으로 흩어지는 것을 의미한다. 혼백이 완전히 사라지지 않고 흩어지는 기간 동안 제사를 지내는 것이며, 향을 피우는 것은 혼을 달래고 술을 땅에 뿌리는 것은 백을 달래는 상징으로서 이해된다. 그러나 라이프니츠는 음양의 조화를 넘어선 초자연적 존재, 즉 신을 상정한다. 이 점에서 그는 서양철학의 위대한 대변자다.

신의 개념은 모나드의 단순성과 관련이 있다. 모나드는 단순하기 때문에 부분이 없다. 따라서 점진적인 증감의 주체도 대상도 아니다. 모나드는 "한 방"(d'un coup)에 생겨나고 없어질 뿐이다. 모나드는 자연적 작용에 의해 존재하고 사라지는 것이 아니다. 모나드는 창조되거나 무화(無化)될 뿐이다. 창조와 무화의 주체는 신이다. 자연을 넘어선 초월적 존재인 신이 만물의 제1원인이다.

신은 존재하는가? 신이 존재한다면 그는 어떤 존재인가? 라이프니츠는 신이 존재한다고 주장하기 전에 신의 개념이 가능한지, 즉 모순이 없는지 묻는다. 그래서 그는 일반적으로 가장 많이 수용되는 신의 개념에서 출발한다. 대다수의 철학자와 신학자들은 신을 "절대적으로 완전한 존재"로 정의한다. 신이 절대적으로 완전하다는 것은 가능한 모든 완전성을 가지고 있고 각각의 완전성을 최상의 등급으로 가지고 있다는 것을 의미한다. 완전성은 최종 등급의 설정이 가능한 것이다. 신에게 속한 각각의 완전성들은 최종 등급이기 때문에 서로 제한을 가하지 않는다. 달리 말하면 완전성은 제한이 없고 무한하기 때문에 서로 간에 충돌이 없다. 신의 개념은 그 자체로 모순되는 요인을 내포하

지 않는 것이다.

반대로 최종 등급을 가질 수 없는 본성의 것은 완전성이 아니다. 수와 도형의 예를 들어보자. 수와 도형에 최상의 등급을 설정할 때, 즉 가장 큰 수나 가장 큰 도형을 구상할 때 우리는 곧바로 모순에 빠진다. 가장 큰 수보다 더 큰 수, 가장 큰 도형보다 더 큰 도형, 가장 빠른 운동보다 더 빠른 운동을 생각하는 것이 항상 가능하기 때문이다. 달리 말하면 물질적인 것은 완전성일 수 없다. 이 점에서 라이프니츠는 스피노자와 차이를 보인다. 나중에 스피노자를 다루면서 살펴보겠지만, 스피노자는 신에게 속한 완전성들 가운데 물질을 포함시킨다. 그래서 스피노자의 입장을 따르는 현대의 유물론자들도 상당히 많다. 반면 라이프니츠에 따르면 항상 더 큰 공간을 생각할 수 있기 때문에 공간은 상대적인 것이고 제약이 가능하다. 이와 반대로 앎과 능력은 최종 등급이 가능하기 때문에 완전성이다. 가장 큰 지혜 또는 지식, 그리고 가장 큰 능력을 제한할 수 있는 것은 없다. 따라서 신에게 속한 앎과 능력은 전지와 전능으로서 아무 한계도 없다.

절대적으로 완전한 존재라는 신의 개념으로부터 신의 행동 방식이 결정된다. 신은 가장 완전한 방식으로, 가장 바람직한 방식으로, 가장 소망할 만한 방식으로 행동한다. 신의 완전한 행동은 형이상학적 차원과 도덕적 차원에 적용된다. 즉 신은 최상의 지혜, 최상의 능력, 최상의 선을 발휘한다. 가장 완전한 방식으로 행동하는 신의 개념은 낙관론의 원리가 된다. "우리 인간의 관점으로 표현하자면, 신의 작품들을 알면 알수록 우리는 그것들을 탁월하다고 볼 것이며 우리가 바랄 수 있는 모든 것에 대해 전적으로 부합하는 것이라고 볼 것이다."(『형이상학 논고』, 1절)

라이프니츠의 신 개념에 따르면 신은 아무 규칙도 없이 무작위로 능력과 선을 발휘하는 존재가 아니다. 그런 식으로 행동하는 존재는 자의적으로 판단하고 결정하는 전제군주와 다를 바 없다. 라이프니츠에 따르면 신에게 절대적 능력만을 부여하는 데카르트나 스피노자의 신 개념은 신의 목적과 계획, 즉 지혜를 부정한다는 점에서 신의 참모습을 표현하지 못한다. 오히려 신의 능력과 선은 지혜에 따라 계획적으로 발휘되기 때문에 신의 행동은 목적성을 갖는다. 신은 지성을 통해 필연적으로 참되고 선한 모든 것을 보며 의지를 통해 최선을 실현한다. 따라서 신이 만든 작품에는 "선과 완전성의 규칙"이 내재되어 있다.

신은 최선을 실현하기 때문에, "신은 더 잘 할 수 있었을 것"이라고 주장함으로써 신은 우리가 살고 있는 현 세계보다 완전한 세계를 만들 수 있었다고 주장하는 것은 불합리하다. 만일 신이 세계를 창조하면서 그가 할 수 있는 최선의 결과를 실현하지 않았다면 그는 비난의 대상이 될 것이다. 그러나 더 적은 악이 선의 요소를 가지는 것처럼 더 적은 선은 악의 요소를 지닌다. 따라서 신이 더 적은 완전성을 실

현하지 않는다는 것은 자명하다.

라이프니츠의 논변을 더 상세히 살펴보자. 신이 더 잘 할 수도 있었다는 주장의 근거는 신이 세계를 만든 방식을 모르기 때문이라는 데 있다. 라이프니츠는 이런 근거를 되돌려 보낸다. 신의 행동 방식을 모른다면, 현재 세계보다 더 좋은 세계가 가능하다고 결론 내리는 것은 경솔한 주장이다. 스스로 모른다고 했으면 침묵하는 것이 좋다.

결국 라이프니츠의 주장은 그의 사상의 핵심을 이루는 개념으로 압축된다. 그것은 최선의 규칙, 또는 최적율(optimum)이다. 불완전한 것들은 그 최종점이 없지만 완전한 것은 최종점을 향한다. 달리 말하면 가능한 세계들 가운데 단 하나의 "최적"의 세계가 있어야 한다. 『변신론』에서 라이프니츠는 꼭대기는 있으나 밑변은 없는 피라미드의 비유를 통해 말한다.

"홀들은 피라미드형으로 올라갔다. 꼭대기로 올라갈수록 홀들은 더 아름다워졌고, 더 아름다운 세계들을 표현했다. 결국, 피라미드가 끝나는 마지막 홀, 모든 홀들 중 가장 아름다운 홀로 왔다. 피라미드는 시작이 있었으나, 그 끝은 보이지 않았다. 피라미드는 꼭대기는 있으나 밑바닥은 없었다."(416절)

만일 신이 최선을 선택하여 창조하지 않는다면, 무한히 많은 하위등급의 세계를 선택할 수 있게 되므로, 사실상 선택의 근거를 가질 수가 없게 된다. 신이 만들 수 있는 세계가 1등급에서 10등급까지 있다고 해보자. 신이 더 잘 할 수 있었을 것이라고 주장하는 이들은 신이 1등급을 만들 수 있었음에도 불구하고 2등급이나 3등급, 나아가 10등급을 만든다고 주장하는 것과 같다. 신의 절대적인 자유를 보존하려고 신을 폭군이나 전제군주로 생각하는 셈이다. 게다가 2등급의 세계가 좋은 이유는 단지 3등급보다 높기 때문일 것이다. 더 못한 일보다 잘 했기 때문에 잘 하는 것이라고 주장하는 것은 타당할까? 이 논리대로라면 사실 선택의 이유는 설명할 수가 없게 된다. 이해를 돕기 위해서 세계의 등급을 1등급에서 10등급까지로 설정했지만, 실질적으로 하위의 등급에는 끝이 없다고 할 때, 신의 선택에 대한 이유가 더 아래 등급보다는 높기 때문에 좋은 이유라고 말할 경우, 신의 이유에 대한 설명은 끝이 없게 된다. 결국 신은 불완전한 아무런 세계나 만든 셈이 될 것이고, 또다시 우리는 전제군주의 자의적 선택 방식에 이르게 된다. 따라서 최선의 등급인 1등급을 실현할 수 있기 때문에 신은 그것을 실현한다고 말하는 것이 타당하다. 신이 최선만을 행해야 한다면 신의 자유가 파괴될 것이라는 반박에 대해서도 라이프니츠는 이유가 행동을 이끌되 강제적이지는 않은 최선의 것일 경우, 그 이유에 동의하는 것은 자유와 대립되는 것이 아니라고 항변한다. 신이 아무 이유 없이 행동한다면, 세계는 절대적 우연이 지배하게 될 것이고, 라이프니츠는 오히려

이런 우연의 신이야말로 전제군주나 폭군과 같다고 주장한다.

그렇다면 최선의 규칙 또는 최적율은 무엇인가? 라이프니츠가 선호하는 도형의 예를 들어보자. 어떤 정사각형은 변의 합이 16, 면적이 16이다. 이것이 최대치다. 반면 16의 변을 가지고서 더 적은 면적을 만드는 일은 끝이 없다. 가로2, 세로 6의 변을 가진 사각형은 12의 면적을 만든다. 더 나쁜 사각형은 1과 7의 변을 가지고서 7의 면적을 만들어 내는 경우다. 그러나 무한히 역진하여 가장 나쁜 삼각형을 말할 수는 없다. 반면 가장 좋은 사각형은 말할 수 있다. 요컨대 최악은 없지만 최선은 있다. 그래서 모든 사각형들 가운데 정사각형이 더 좋은 도형이다. 이런 논리를 확대 적용한다면 2차원 도형 가운데 가장 완전한 도형은 원이 되고 3차원 도형 가운데 가장 완전한 도형은 구가 된다. 최소의 수단을 통해서 최대의 결과를 산출해내는 것, 이것이 바로 최적율이다. "신의 방법들의 단순성은 수단들과 관련하여 명확히 드러나며, 그와 반대로 목적들이나 결과들은 다양하고 풍부하고 풍요롭게 나타난다. 그리고 수단과 목적은 건물에서 요구되는 규모와 아름다움을 갖추기에 필요한 예산처럼, 조화를 이루어야 하는 것이다."(『형이상학 논고』, 5절) 비록 절대적으로 완전한 존재인 신의 모든 것을 우리가 알 수는 없겠지만 최적률을 통해 "일반적" 규칙은 엿볼 수 있다. 라이프니츠는 최적율의 여러 예를 다음과 같이 제시한다.

"사물들의 지배에 있어 섭리의 방식과 관련된 몇몇 일반적 고찰을 하는 것은 가능하다. 완전하게 행동하는 이는 탁월한 기하학자, 훌륭한 건축가, 가정의 훌륭한 아버지, 능숙한 기계공, 박식한 제작자와 유사하다. 탁월한 기하학자는 어떤 문제에 대해 최상의 구성들을 발견할 줄 아는 사람이며, 훌륭한 건축가는 가장 유리한 방식으로 장소를 사용하며 건물을 위해 필요한 예산을 사용함으로써 눈에 거슬리는 것을 전혀 남겨두지 않으며 건물이 지닐 수 있는 아름다움을 박탈할 어떠한 것도 남겨두지 않기 때문이다. 또한 훌륭한 아버지는 불모적인 것도 낭비도 전혀 없도록 그의 재산을 사용하며, 능숙한 기계공은 가능한 한 가장 단순한 방식으로 결과를 만들어내며, 박식한 제작자는 가능한 한 가장 적은 공간에 가장 많은 실재를 담기 때문이다."(『형이상학 논고』, 5절)

인용문의 마지막 문장에서 "박식한 제작자"는 누구일까? 여기서 "제작자"라고 번역한 프랑스어 auteur는 여러 의미가 있는 단어다. 맥락에 따라 "작가"를 뜻하기도 하고 무엇인가를 만들어내는 "발명가"를 뜻하기도 한다. 이 단어를 작가로 받아들여도 라이프니츠의 관점과 부합하는 것은 사실이다. 20여 쪽에 불과하면서도 라이프니츠의 주저로 간주되곤 하는 『모나드론』이 효율적인 저작의 사례일 것이다. 그런데 라이프니츠가 이

단어를 신에게 적용하고 있다는 것은 바로 다음 문장에서 드러난다.

“그런데 모든 존재들 가운데 가장 완전한 존재들, 그리고 가장 적은 공간을 점유함으로써 서로 가장 덜 부대끼는 존재들은 덕을 완전성으로 갖는 정신들이다.”

달리 말하면 “박식한 제작자”인 신이 만든 것 가운데 가장 완전한 것이 정신이고 정신은 가장 적은 공간으로 가장 많은 실재를 담고 있다. 이 점은 신의 창조 방식뿐 아니라 창조 대상을 파악할 단서다. 신이 최적율에 따라 최소의 것을 통해서 최대의 것을 만들어낸다고 할 때, 그가 만드는 것은 무한히 많은 모나드들이다. 공간이 가장 적은 것은 가장 단순한 것, 즉 모나드다. 모나드는 단순하기 때문에 분할되지 않는다. 모나드는 분할되지 않기 때문에 물질이 아니다. 모나드는 정신이다. 모나드는 가장 적은 공간이므로 최적율에서 수단의 조건은 충족되었다. 그러나 목적 또는 결과의 조건은 충족되었는가? 모나드가 가장 많은 실재를 담고 있다는 것은 무엇을 의미하는가? 이 문제를 해명할 때 창조의 의미가 밝혀질 것이다.

우선 신은 가장 적은 공간의 수단들, 즉 모나드들을 무한히 많이 만들 것이다. 나아가 무한히 많은 모나드들 각각이 가장 많은 실재를 담고 있다면 그야말로 가장 풍부한 결과를 산출될 것이다. 그러나 풍부하다는 것은 동일한 것들을 많이 가진다는 의미가 아니다. 신이 그토록 진부한 것을 창조하고서 만족할리는 없다. 그런데 신의 만족을 넘어서, 동일한 것이 둘 이상이 있다는 것은 불가능하다. 두 사물이 동일하다는 것은 각각이 지닌 속성들이 모두 동일하다는 뜻인데, 이 경우 두 사물은 서로 구분이 되지 않을 것이다. 라이프니츠는 이를 “식별불가능성의 원리”라고 명명한다. 완전히 똑같은 두 사물은 없다. 이를 경험적으로 입증하기 위해 라이프니츠는 궁정의 귀부인들에게 똑같은 나뭇잎 두 개를 찾아오라고 요구했고, 똑같은 것들을 찾아 나섰던 그녀들은 아무리 비슷한 나뭇잎들도 조금씩은 다르다는 점을 토로했다.

각각의 모나드들은 서로 다르다. 따라서 그 내용물도 각기 다르다. 신이 창조한 것은 서로 상이한 무한히 많은 모나드들의 총체다. 그런데 모나드들 각각이 모두 서로 달라야 한다는 것은 무슨 의미인가? 모나드는 부분이 없는 최소의 입자이지만 안이 비어있다면 모두 똑같아질 것이기 때문에, 모나드 안에 서로 다른 내용물을 넣어놓아야 한다. 그런데 이 내용물은 가장 많은 실재를 담고 있어야 한다. 모나드 안에는 무엇이 들어있는가? 신은 모나드 안에 우주 전체를 넣어놓는다. 모나드가 우주 전체를 담고 있다는 것은 하나의 모나드 안에 나머지 모든 모나드들이 투영되어 있다는 것을 뜻한다. 그러나 모나드는 부분이 없으므로 하나의 모나드에 다른 모나드들이 실재적으로 들어 있는 것이 아니라 지각 대상으로서 들어있다. 이렇게 되면 모든 모나드들은 각기 서로 다른

관점에서 나머지 모나드들을 지각하게 되므로 서로 다 달라질 것이다. 즉 최소의 입자가 무한히 많이 있고 각각의 입자에서 우주가 무한히 많은 방식으로 투영되고 있는 세계, 거대한 크리스탈 같은 세계, 이 세계가 바로 라이프니츠의 신이 최적율을 통해서 산출한 세계다. 절대적으로 완전한 존재가 가장 완전한 방식으로 만든 세계가 최선의 세계이고 바로 우리가 살고 있는 세계다.

모나드들은 서로 다른 단순한 존재들로서 "문도 창문도" 없기 때문에, 서로 간의 실재적인 교류는 불가능하며, 그들 간의 모든 관계는 신에 의해 전체적으로 조정된 관념적 관계이다. 이런 의미에서 라이프니츠의 철학은 예정조화 체계다. 모나드들이 실재적 관계를 맺고 있지 않다는 것은 각각의 모나드에서 발생하는 모든 사태는 다른 모나드의 영향에 의해서가 아니라 철저하게 신에 의해 미리 규정되어 있다는 뜻이다. 물론 신은 최선의 규칙에 따라 모든 모나드들의 내용을 조화롭게 조정해놓았다. 이것이 섭리다. 섭리는 providence의 번역어다. pro는 "미리"를 뜻하고 vidence는 본다는 뜻이다. 신이 미리 본대로, 즉 최상의 지혜에 의해 필연적으로 가장 선한 것을 보고서 의지와 능력을 통해 실현한 세계가 최선의 세계다.

3-3. 악의 문제

지금까지 라이프니츠의 철학에서 낙관론의 원리는 절대적으로 완전한 존재인 신이며 신은 가능한 모든 세계들 가운데 최선의 세계를 창조한다는 점을 살펴보았다. 그러나 과연 최선의 세계는 비관론이 그토록 강조했던 세계의 고통 및 악과 양립 가능한가? 낙관론은 세상의 고통에 대한 조롱이 아닐 수 있는가? 더 근본적으로는 신이 창조자라면 악도 결국 신의 작품이 아닌가? 예를 들어 인간이 자유롭게 저지르는 악은 신의 협조에서 비롯된 것은 아닌가? 만일 그렇다면 신의 행동은 선, 성스러움, 정의(正義)와 대립될 것이다. 모든 존재와 사건은 신에 의해 예정되어 있으므로 인간이 행하는 선과 악은 그가 그렇게 할 수밖에 없어서 하는 것이며, 결과적으로 인간은 보상도 벌도 받을 이유가 없다. 그러나 이는 행동의 도덕성을 파괴하는 것이며 신과 인간의 정의(正義)에 어긋나는 것이다. 즉, 악한 의지는 신의 일정한 협력 없이는 존재할 수 없으며 또한 악한 의지를 인간에게 생겨나게 하는 신의 예정 없이는 존재할 수 없다. 어떤 행동이 악하다고 해서 그것이 신에게 의존되지 않는 것은 아니기 때문이다. 이로부터 선과 악의 두 원리를 설파하는 마니교가 설득력을 얻게 되거나 신이 선과 악을 무차별적으로 행하는 존재라고 주장하는 학설들이 생긴다. 또는 원죄 개념을 인정하고 신의 은총을 통해 선한 이들이 구원된다는 관점을 받아들인다고 해도 적은 수의 사람들만이 구원 받을 것

이고 나머지 모든 이들은 영원히 사멸할 것이기 때문에 난점은 그대로 남게 된다. 천벌을 받는 이들은 신앙이 없었기 때문에 벌을 받는다고 해도 신은 자신의 마음에 드는 이들에게 신앙을 부여하거나 신앙을 가질 환경을 제공해주기 때문에 역시 신은 악에 책임이 있어 보이며 악과 관련된 난점은 해결이 불가능해 보인다.

라이프니츠는 세상의 악을 보는 대신에 선을 보도록 노력해야 한다는 식의 경험적 또는 교훈적 접근을 시도하기보다는 자신의 철학적 체계에 근거하여 선험적으로 악의 문제에 접근한다. 우선 그는 세 가지 형태의 악을 구분한다. 악에는 형이상학적 악, 도덕적 악, 물리적 악이 있다. “악은 형이상학적으로, 물리적으로, 그리고 도덕적으로 이해할 수 있다. 형이상학적 악은 단순한 불완전성이며, 물리적 악은 고통이고 도덕적 악은 죄다. 그런데 물리적 악과 도덕적 악은 비록 필연적인 것은 아니지만, 영원한 진리를 근거로 가능하다고 보면 된다.”(『변신론』, 제1부, 21절) 달리 말하면 형이상학적 악은 모순 없이는 부정할 수 없는 영원한 진리에 속한다. 한계와 불완전성은 창조자와 피조물을 구분하는 유일한 개념이기 때문이다. 절대적으로 완전한 존재인 신이 자신만큼 완전한 존재를 창조한다면 이 두 존재는 서로를 제약하는 상대적인 존재들이 되고 신은 신이 아닌 존재가 될 것이다. 신은 절대적으로 완전한 존재이므로 신에 의해 창조된 것이 신과 동일하게 완전하다면 두 절대적인 신이 존재하게 되고 결국 절대성이 파괴될 것이기 때문이다. 따라서 절대적으로 완전한 존재는 유일하고 나머지 모든 존재는 불완전하다. 신은 무한히 많은 모나드들을 창조하며 모든 모나드들은 식별불가능성의 원리에 따라 서로 차이가 있기 때문에 불완전성의 무한한 등급 또는 모든 종류의 제약들이 있다. 즉 세계의 선과 신의 정의를 변호하기 위한 주된 논거는 세계의 악이 최선의 실현을 위해 산출된 부산물이라는 점이다.

따라서 신의 지성은 의지를 통해 세계를 창조하기 전에 미리 악의 등급을 결정한다. 즉 신은 무한히 많은 불완전한 실체들인 모나드들을 창조할 것이기 때문에 악의 등급은 무한하다. 그러나 악은 최선의 세계를 창조하는 차원에서 생기는 부산물이기 때문에 선의 결핍일 뿐이며 적극적인 본질을 갖는 것이 아니다. 신은 악을 창조하는 것이 아니라 신보다 덜 선한 존재들을 창조한다. 따라서 악은 “결핍적 본성”(nature privative du mal)만을 갖는다. 신은 악의 본성을 직접적으로 창조하지 않는다. 악은 선이 결핍된 것이므로 신이 선을 창조할 때 나타나는 부차적 산물이다. 따라서 악의 “본성” 자체는 어떻게 보면 없다고 할 수 있기 때문에 라이프니츠는 “결핍적”(privative) 본성이라고 표현한 것이다.

라이프니츠는 아리스토텔레스에 대해 큰 존중을 표시하지만, 악을 물질 또는 질료와 동일시하는 그의 관점에 동의하지 않는다. “고대 그리스인들은 창조되지 않았고 신과 무관하다고 생각한 질료로 악의 원인을 돌렸다. 모든 존재를 신으로부터 도출하는 나로

서는 악의 원천을 어디에서 찾을 것인가?”(『변신론』, 제1부, 20절) 최상의 존재인 신은 또 하나의 다른 신을 창조할 수는 없었기 때문에 피조물은 근원적인 불완전성을 타고나며 피조물의 근원적 제약이 악의 형이상학적 근원이다. 달리 말하면 형이상학적 악 혹은 피조물의 불완전성은 창조 이전에 이미 관념적으로 신의 지성에 의해 결정되어 있는 것이다. 기독교적 진리를 인정하고 지성을 통해 구상한 것을 창조하는 신의 개념을 인정하는 라이프니츠는 창조 개념이 부재하고 제1질료를 신과 무관한 것으로 보는 아리스토텔레스와 차이를 두는 것이다. 기독교 이전의 그리스 철학자들을 “이교도”로 보는 라이프니츠의 관점에서는 물질의 창조를 최상의 신이 아닌 하위의 신 혹은 “제작자로서의 신”인 데미우르고스에게 돌리는 플라톤의 관점도 악의 문제를 해결하기에 불충분한 것이다.

결국 라이프니츠는 악의 문제를 견고하게 자신의 철학 체계를 통해서 설명한다. 절대적으로 완전한 존재인 신은 다른 신을 창조할 수는 없다. 두 개의 동일한 절대적 완전성은 불가능하며 그것은 절대성을 파괴하는 일이기 때문에 신은 절대적 완전성을 갖추지 않은 세계들 가운데 최선의 세계를 창조한다. 이 최선의 세계는 무한히 많은 불완전한 개체적 실체들, 즉 모나드들로 구성되어 있다. 신은 최소의 수단으로 최대의 목적이나 결과를 산출하는 원리인 최적율에 따라 행동하므로, 이 무한히 많은 실체들은 공간을 차지하지 않는 정신적 입자들이며 서로 부대끼지 않기 위해 각각 다르게 조직되어 있다. 각 실체는 나머지 모든 실체들을 자신의 관점에서 지각하며, 따라서 우주는 무한히 많은 실체들로 구성되어 있으므로 하나이지만 무한히 많은 방식으로 각각의 실체에 의해 투영된다. 하나의 우주가 무한히 많은 우주의 모습을 표현하는 최적율이 실현되는 것이다. 모든 실체들은 정신적인 입자들이지만 모두가 신보다 불완전한 지각을 가지고 있고, 이런 지각의 혼란성이 물질세계를 구성해낸다. 지각의 혼란성과 투명성의 정도가 각각의 실체의 완전성의 등급과 악의 등급을 특징짓는다. 결국 악은 최선의 세계를 위한 부산물일 뿐이다. 신의 창조 계획은 최상의 지혜를 통해 구상된 것이므로 피조물의 불완전성은 엄밀히 말해 최선의 구도에 기여하고 있는 것이다.

라이프니츠가 악을 형이상학적 악, 도덕적 악, 물리적 악의 세 종류로 구분한다는 것은 제시되었고 형이상학적 악도 설명되었다. 도덕적 악과 물리적 악은 형이상학적 악과 달리 우연적이지만 그 궁극적 근거는 형이상학적 악이다.

일견 도덕적 악, 즉 죄와 관련하여 제기되는 논박은 해결 불가능해 보인다. 더 큰 선을 위한 조건으로서 신에 의해 죄가 창조되거나 허용되었다고 말하기는 불가능하기 때문이다. 그래서 라이프니츠는 선을 이루기 위해 악을 행하지 말라(『변신론』, 제1부, 25절)는 바울의 말을 절대적인 계율로 간주한다. 그러나 죄를 짓는 것은 인간이고 그의 자유 때문이다. 물론 신은 인간이 자유를 통해 저지를 남용을 막을 확실한 수단이 있었

다. 그것은 우리에게 자유를 부여하지 않는 것이다. 추후에 논의하겠지만 스피노자의 철학에서 신은 자연의 필연성과 동일시되기 때문에 인간의 자유는 환상이 되어버린다. 그러나 신이 인간의 존엄성을 나타내며 세계의 핵심적인 완전성들 중 하나인 자유를 인간으로부터 박탈하겠는가? 자유는 그 자체로 선이며 우리가 그것을 잘못 사용했을 때 도덕적 악의 이유가 될 뿐이다. 우리는 우리 자신만을 비난해야 한다.

도덕적 악과 물리적 악은 필연적인 것은 아니지만 그 가능성은 형이상학적 악에서 비롯된다. 도덕적 악은 죄이고 물리적 악은 고통이다. 그러나 악은 결국 신이 최선의 세계를 실현하는 차원에서 생겨나는 것이므로 악을 과장하거나 신의 정의(正義)에 의심을 가져서는 안 된다. 도덕적 악이 죄라고 할 때, 신이 죄를 허용하는 것은 우주 전체의 조화를 위해서 또는 그 죄로 인한 결과보다 더 나쁜 결과를 막기 위해서일 뿐이다. 즉 신은 선을 직접적으로 원했고 악은 최선을 위해 부수적으로 허용했을 뿐이다. 악은 더 큰 악을 피하기 위해 허용되었을 뿐이다. 타인의 악을 막기 위해 자기 자신이 죄를 범해야 한다면 타인의 악을 허용하는 것이 바람직하다. 마찬가지로 인간의 악을 막기 위해 신의 완전성이 손상되어야 한다면 인간의 악을 허용하는 것이 바람직한 것이다. 결국 악은 선을 위한 부수적인 결함일 뿐이다.

물리적 악, 즉 아픔, 고통, 불행은 도덕적 악의 귀결이다. 물리적 악은 죄에 대한 벌이기 때문에 신의 확고부동한 정의(正義)를 드러낸다. 그러나 우리는, 인간에게 주어진 자유의지가 죄의 원인이며 자유의지를 준 것은 신이라고 논박함으로써, 신을 악의 주모자로 간주하려는 유혹을 끊임없이 받게 된다. 피조물이 누리는 모든 실재적인 것은 신으로부터 유래하며 그것은 신의 협력 없이는 작용할 수 없다는 것은 인정해야 한다. 그렇다면 신은 악의 실제적 원인이 아니겠는가? 이 점에 대해서는 라이프니츠는 유명한 비유를 인용함으로써 답한다. 이 비유는 라이프니츠 스스로 "자연 자체에서 끌어낸 예"로서 이보다 더 견고한 것은 없다고 간주한 것이다.

"유명한 케플러와 그 이후의 데카르트는 (그의 편지들에서) 물체들의 자연적 관성을 이야기했다. 이는 결핍이 실체와 실체의 행동에서 나타나는 불완전성과 결점의 형상이라는 것을 제시하기 위해, 피조물들의 근원적 제약의 완벽한 이미지로서, 더 나아가 그 견본으로서 생각할 수 있는 어떤 것이다. 서로 싣고 있는 짐만 다른 여러 배들이 동일한 강물의 흐름을 따라 떠내려간다고 해보자. 어떤 배들은 나무를 싣고 있고 다른 배들은 돌을 싣고 있으며, 어떤 배들은 더 많이 싣고 있고 다른 배들은 더 적게 싣고 있다. 이 상황에서 바람이나 노 등 다른 비슷한 수단이 개입되지 않는다고 가정할 경우, 짐을 가장 많이 실은 배들이 다른 배들보다 더 느리게 나아갈 것이다. 엄밀히 말하면, 무게가 지체의 원인은 아니다. 배들은 올라가지 않고 떠내려가고 있기 때문이다. 하지만 밀도가 보다 높은 물체들, 즉 미세구멍이

더 적고 자기 고유의 물질로 더 차있는 물체들의 무게가 늘어나는 것이 역시 지체의 원인인 것이다. 이러한 물체들에서는 다양한 운동을 통해 미세구멍들 사이를 통과하는 물질은 고려하지 않아도 되기 때문이다. 따라서 물질은 근원적으로 지체 혹은 속도의 결핍을 일으키게 되어 있다. (……) 결과적으로, 배에 짐을 더 실었을 경우 같은 흐름의 힘에 의해 움직여지는 물질이 더 많은 만큼 배는 더 느리게 가야 한다. 물체들의 충격에 관해서도 경험과 이성이 제시하는 바에 따르면, 동일한 물질로 이루어졌지만 크기가 두 배인 물체가 같은 속도를 내게 하려면 두 배의 힘을 사용해야 한다. 이는 물질이 정지 상태와 운동 상태에서 절대적으로 무차별적이라면, 또 위에서 언급한 자연적 관성 즉 물질이 운동을 받는 것에 저항하는 특성을 부여하는 자연적 관성이 없다면 필연적인 사실이 아닐 것이다. 이제 강물의 흐름이 배들에게 가하고 전달하는 힘을 피조물들에게 있어 실재적인 것을 산출하고 보존하며 그들에게 완전성과 존재, 능력을 부여하는 신의 행동과 비교할 수 있겠다. 내가 말하건대, 물질의 관성은 피조물들의 자연적 불완전성과 비교하고, 짐을 실은 배의 느림은 피조물의 질(質)과 행동에서 나타나는 결함과 비교할 수 있겠다. 이보다 더 정확한 비유는 없을 것이다. 강물의 흐름은 배의 운동의 원인이지 지체의 원인이 아니다. 신은 피조물의 본성과 행동에서 완전성의 원인이며, 피조물의 수용성의 제약은 피조물의 행동 안에 있는 결함들의 원인이다. 이렇게 플라톤주의자들, 성 아우구스티누스, 스콜라 철학자들은 신이 실재적인 것인 악의 질료적 요소의 원인이며, 결핍인 형상적 요소의 원인은 아니라고 말할 수 있었다. 이는 강물의 흐름이 지체의 질료적 요소의 원인이지만 그 형상적 요소의 원인이 아닌 것처럼, 그것은 배의 속도의 원인이지만 그 속도 한계의 원인은 아니라고 말할 수 있는 것과 같다. 신은 강물의 흐름이 배의 지체의 원인인 정도로 미약하게 죄의 원인인 것이다."(『변신론』, 제1부, 30절)

신은 악의 본질 또는 형상을 창조하지 않는다. 그러나 "강물", "배" 등 모든 것은 신의 창조물이기 때문에 실재적인 것이다. 이들 간의 관계에서 "악"이 조합되어 나타날 수 있기 때문에 신은 악의 질료적 요소의 원인이다. 달리 말하면 신은 죄에서의 실제적인 행동을 이루는 부분들의 원인이지만 그 행동을 한정하는 원인은 아닌 것이다. 죄는 그런 한정에 있으며 한정은 피조물들 간의 우유적(偶有的) 관계, 즉 발생할 수도 또 발생하지 않을 수도 있는 관계에서 비롯된다.

결국 악의 원인은 신의 의지에 있지 않다. 도덕적 악과 물리적 악은 필연적이지 않지만, 그것들이 발생한다면 그 원인은 피조물의 불완전성에서 찾아야 하며, 피조물의 불완전성은 신이 최상의 지혜를 통해 최선의 세계를 창조하기 위해 불가피한 것이었다. "악의 원천은 피조물의 관념적 본성에서 찾아져야 한다는 것이 답이다. 피조물의 관념적 본성은 신의 의지와 무관하게 신의 지성에 있는 영원한 진리 안에 포함되어 있기 때문이다."(제1부, 20절) 신이 물리적 악을 원하지도 않았으며 그것의 창조자도 아니라

는 것을 인정하기 위해서는 물리적 악의 제1원인, 즉 피조물의 근원적 제약성을 이해하는 것으로 충분하다.

요컨대 신은 최상의 존재이기 때문에 최선의 방식에 따라 모든 것을 주관한다는 낙관론이 악의 문제에 대한 해답이다. 세계는 악보다 선이 더 많다. 수많은 고통과 아픔으로 점철되어 보이는 우리의 일상을 고려할 때, 라이프니츠의 낙관적인 단언에 대해 쇼펜하우어가 퍼부은 조롱과 분노도 이해가 될 법 하다. 그러나 앞서 비관론의 문제를 살펴보며 확인했듯이 쇼펜하우어 같은 불세출의 비관론자의 논의에서도 고통은 항상 대조를 통해서 나타나며 현상의 불충분성도 존재의 탁월함과 비교하여 인정된다. 라이프니츠에 따르면 고통을 일의적으로 보는 것은 단견에 불과하다. 경험적인 차원에서도 불행에 대해 과장할 필요가 없다. 불안과 고통이 인간의 삶을 지배하는 것 같지만 이는 쾌락의 조건인 경우가 대부분이다. 고통은 쾌락의 약속이며 완전성의 예고다. 쾌락은 일률적인 과정에서 오지 않는다. 계속되는 쾌락은 권태를 낳으며 우리를 어리석게 할 뿐 진정으로 즐겁게 만들지는 않는다. 일상생활의 경험을 통해서 우리는 그런 사실을 확인할 수 있다.

“흔히 약간의 신산스러움, 약간의 쓰라림 혹은 씁쓸함은 달콤함보다 더 기쁨을 준다. 약한 어둠은 색깔을 부각시킨다. 그뿐 아니라 필요한 곳에 들어간 불협화음은 화음에 강조점을 준다. 우리는 줄에서 거의 떨어질 듯한 줄타기 무용수들을 보고 불안해하기를 원하며, 비극을 보고서 거의 울기를 원한다. 한 번도 아파보지 않고서 건강을 충분히 느끼고, 건강에 대해 신에게 감사할 수 있겠는가? 거의 언제나 약간의 악이 선을 두드러지게, 즉 더 크게 만들어야 하지 않겠는가?”(『변신론』, 제1부, 12절)

우리의 주의력은 악의 혼합을 통해 자극 받을 필요가 있다. 도덕적 발전에 있어서 잠시간의 안 좋은 고뇌는 더 큰 완전성을 향한 지름길이다. 물론 우리는 죄도 없고 불행도 없는 세상을 상상할 수 있고 그에 대한 소설이나 유토피아적인 이야기를 만들어낼 수도 있다. 라이프니츠는 실제로 그런 문학작품들도 존재했었지만 그들이 묘사한 세계도 선에 있어서 우리의 세계보다 매우 뒤떨어진다는 점에 주목한다. 이런 점은 우리가 일반적으로 세계의 악을 과장하고 있다는 것을 보여주는 것이다.

악을 강조하는 이들에게 세계는 무질서하게 보인다. 그러나 음악가가 멜로디를 더욱 아름답게 만들고 청취자를 고무시키기 위하여 불협화음을 허용하는 것처럼 신은 무질서를 허용한다. 몇몇 작은 무질서는 큰 질서에 부합한다. 최선의 전체에 속한 부분이 필연적으로 부분 자체로서 가능한 최선인 것은 아니다. 그러나 “몇몇 작은 무질서는 큰 질서에 속한다. 이 작은 무질서는 전체에서는 외형적인 것일 뿐이며, 질서의 길에 들어

선 사람들의 행복에 비하면 그것은 외형적인 것조차도 아니다."(『변신론』, 제3부, 243절) 사물들에 대해 보다 넓은 시각을 갖는다면, 가까이서 볼 때에는 구분도 되지 않고 예술적 감흥도 주지 않는 그림의 색깔들이 거리를 두고 보면 정돈되어 나타나는 것처럼 조화가 혼돈의 뒤를 잇는다는 것을 우리는 볼 수 있을 것이다. 무질서한 외형들은 무지한 이들의 불완전성에 기인한 판단에 불과하다.

"예를 들어, 재미있는 모래점쟁이의 재주를 보여주는 사람들이 그러듯이, 누군가가 종이 위에 무작위로 많은 점을 찍어놓았다고 가정하자. 그래도 나는, 그 개념이 어떤 특정 규칙을 따르는, 일정하고 균일하면서도 손으로 찍은 순서와 동일한 순서로 모든 점을 연결하는 기하학적인 곡선을 발견하는 것이 가능하다고 주장한다. 그리고 누군가가 한 번에 곧기도 하고, 때로는 원형을 이루기도 하고, 또 때로는 다른 형태를 지니기도 하는 곡선을 그린다고 한다면, 우리는 이 곡선상의 모든 점들에 공통적이고, 그것을 따라 바로 이 변화들이 발생해야 할 한 개념, 또는 규칙, 또는 한 방정식을 발견할 수 있다. 그리고 예를 들어, 그의 윤곽이 한 기하학적 곡선의 한 부분을 이루지 않고 특정 규칙에 따른 운동을 통하여 한 번에 그려질 수 없을 그러한 얼굴은 존재하지 않는다. 그러나 어떤 규칙이 매우 복잡하다면 그에 따른 것이 불규칙한 것으로 간주된다. 따라서 우리는, 세계는 신이 어떤 방식으로 그것을 창조했든 간에, 항상 규칙적이고 어떤 특정의 일반적 질서를 가지고 있을 것이라고 말할 수 있다."(『형이상학 논고』 6절)

무지한 자에게는 연관도 없고 원리도 없어 보이는 수나 곡선에서 수학자는 수의 법칙, 곡선의 방정식과 규칙적 구성을 발견한다. 정확히 같은 관점에서 라이프니츠는 물리적 악과 관련하여 다음과 같이 역설한다.

"어떤 질서도 나타나지 않은 채 수들이 변화무쌍하게 증가하거나 감소하여 겉으로 보기에는 전적으로 불규칙적인 급수(級數)나 수들의 계열을 제시해볼 수 있을 것이다. 그렇지만 숫자들의 배열에 대한 실마리를 알고 이 급수의 기원과 구성을 이해하는 사람은 어떤 규칙을 제시할 수 있을 것이며, 이 규칙이 제대로 이해될 경우 그 급수가 전적으로 규칙적이고 더 나아가서는 훌륭한 속성을 지닌다는 점이 드러날 것이다. 이 같은 점은 선(線)들에서 더 잘 나타난다. 한 선은 전진할 수도 있고 후퇴할 수도 있으며, 극대점과 극소점, 반환점과 변곡점, 중지와 그 밖에 다양한 성질을 가질 수 있으므로, 선의 한 부분만을 고찰할 경우에는 규칙도 이유도 드러나지 않는다. 그렇지만 우리는 그 안에서 기하학자가 사람들이 불규칙적이라고 하는 이 모든 것들의 이유와 일치를 발견할 수 있을 선의 방정식과 작도를 제시할 수 있다. 또한 기괴한 현상들과 우주의 결함들이라고 불리는 것의 이유와 조화에 대해서도 그런 방식으로 판단해야 한다."(『변신론』의 제3부, 242절)

그러나 라이프니츠의 신은 단지 무한히 많은 세계들 가운에 최선의 세계를 실현하는 데에 관심을 쏟는 위대한 건축가가 아니겠는가? 그는 특히 도덕적인 차원의 국지적인 결함에는 큰 관심이 없고 최선의 세계를 구축하는 데 전념하기 위해 도덕적 악을 방치하는 것은 아닌가? 이는 라이프니츠에게 『변신론』 집필의 동기를 제공했던 피에르 베일의 중요한 반론이다. 물리학이나 존재론을 우위에 둘 경우, 도덕적 악, 그리고 그 귀결인 물리적 악의 문제는 대수롭지 않은 것이 될 수 있을 것이다. 다음은 벨의 반론이다.

“신이 세계를 창조한 것은 단지 건축술과 기계적 구조에 대한 자신의 무한한 지식을 보여주기 위해서이고, 선하며 덕의 벗이라는 그의 속성은 그런 위대한 작품의 작도에 아무런 기여도 하지 않았다. 그러한 신은 지식에 대해서만 자부심을 가질 것이다. 그는 몇몇 원자들이 일반적인 법칙들이 요청하는 것보다 더 빨리 움직이거나 더 느리게 움직이는 것을 인정하기보다는 인류 전체가 소멸하도록 내버려두는 것을 선호할 것이다.”(『변신론』, 제3부, 247절)

사실 라이프니츠는 인간의 다양한 도덕적 악에 대해 제기되는 문제를 신의 존재론적 구상을 논거로 해소하는 경우가 많았기 때문에 베일의 반론에 대한 라이프니츠의 답은 매우 중요하다. 라이프니츠는 다음과 같이 베일에게 대답한다.

“벨이 내가 구상한 일반적 조화의 체계를 알고 있었다면 그러한 반대는 하지 않았을 것이다. 그 체계에 따르면, 작용인의 왕국과 목적인의 왕국은 상응하며, 신은 가장 위대한 건축가의 자질에 못지않은 최선의 군주의 자질을 가지고 있다. 또한 물질은 운동 법칙들이 정신들을 위한 최선의 운영에 사용될 수 있는 방식으로 배치되어 있으며, 결과적으로 형이상학적·물리적·도덕적 선을 모두 합쳐 헤아려본다면 신은 가능한 최대의 선을 창출했다는 것이 드러날 것이다.”(247절)

이처럼 라이프니츠는 물리적 세계를 형이상학적 원리에 종속시키고 다시 형이상학적 세계는 도덕적 원리에 종속시킨다. 달리 말하면 우주에는 두 종류의 목적성이 존재한다. 첫 번째는 건축가로서의 신이 추구하는 목적성이다. 신은 규칙적이고 조화로운 법칙들과 자신의 지혜를 표현하는 법칙들의 세계를 구성한다. 그러나 그런 형이상학적 법칙들은 이성적 피조물인 인간과, 그 외의 단지 비물질적인 실체들에게 동일한 방식으로 적용되지 않는다. 두 번째 목적성은 이성적 존재인 인간에게 적용된다. 인간은 반성 능력을 통해 자신의 행동에 대해 의식하면서 도덕적 세계에 진입할 수 있는 존재다. 도덕적 세계에서 신은 이성적 존재들과 함께 사회를 건설하고 그들에게 가장 위대한 행복을 베풀고자 하는 군주의 역할을 수행한다. 첫 번째 목적성의 존재 이유는 바로 이 두 번째 목적

성이다. 인간은 이성적 성찰을 통해 자신의 지각을 넘어선 것에 도달함으로써 물리세계에서 그리고 도덕에서 목적성을 드러내는 위대한 건축가로서뿐 아니라 가능한 한 모든 개별 존재의 선을 배려하는 신국의 군주로서 행동한 창조자의 선을 알 수 있다.

비록 모든 인간의 운명은 창조 이전에 신의 지성을 통해 결정되어 있으나, 인간은 자신의 모든 것을 신처럼 알 수는 없기 때문에 죽는 순간까지도 자유의지와 신의 예정을 포기해서는 안 된다. 악은 선의 결핍일 뿐 적극적인 실재성을 갖지 않는다. 최상의 지혜, 선, 능력을 지닌 신에 의해 모든 것이 최선으로 예정조화 되었다는 신뢰를 가지고 자유를 사용하는 것이 인간에게 주어진 도덕적 의무다.

우리는 우리의 능력을 잘 모른다. 우리의 능력을 모르기 때문에 우리는 우리 자신의 무지를 헤아리지 않고 외형에 따라 성급히 판단하곤 한다. 라이프니츠는 분명 낙관론을 설파하지만, 그의 낙관론은 팔짱을 끼고 방관하거나 운에 기댈 것을 요구하는 숙명론이 아니다. 라이프니츠의 낙관론은 최상의 존재가 이룩한 최선의 세계를 인식할 냉철한 지성과 신에 대한 관용적인 신뢰에 근거한 도덕성을 엄정하게 요구하는 낙관론이다.

결국 라이프니츠의 낙관론은 신에 대한 사랑을 요청한다. 신이 항상 가장 완전한 방식으로 또 가장 바람직한 방식으로 행동하기 때문에 우리의 세계는 본질적으로 선할 뿐 아니라 가능한 모든 세계들 가운데 최선의 세계다. 이런 사실의 인식은 신에 대한 사랑의 근거가 된다. 그러나 신에 대한 사랑은 지상의 것을 무시하고 천상을 향하는 사랑이 아니다. 신을 사랑한다는 것은 신을 그 자체로 사랑함과 동시에 신의 행동 결과도 사랑하는 것이기 때문이다. 신에 대한 사랑으로부터 도출되는 구체적 태도는 과거와 미래로 나누어 생각할 수 있다.

먼저 과거와 관련하여 불평분자가 되어서는 안 된다. 이미 발생한 일에 대해 유감이나 체념의 태도를 가져서는 안 된다. 유감을 갖는 것은 과거의 일을 바꾸려 하거나 과거에 대해 만족하지 않는 불평분자다. 또한 체념하는 것은 발생한 일을 못 이겨서 감내하는 수동적 태도다. "신의 의지에 따라 우리에게 일어난 모든 일에 진정으로 만족"하기 위해서는 과거에 대해 적극적으로 "동의"하는 태도가 요청된다. 이런 태도는 어쩌면 타협적이고 순응적인 자세로서 비난 받을 수도 있겠으나, 낙관론의 대원리를 잊으면 안 된다. 신은 항상 가장 완전하고 가장 바람직한 방식으로 행동한다는 것을 인정한다면 이미 발생한 모든 일에 기쁘게 동의해야 하는 것이다. 신은 사건을 통해 판결을 내리기 때문이다. 실제로 아무리 나쁜 일이 있었을지라도 적극적인 사람은 항상 과거에서 긍정적 의미를 도출하지 않는가? 낙관론의 핵심이 바로 이런 태도다. 나아가 과거에 대한 적극적 동의를 표명하는 태도는 우리를 후회로부터 해방시키고 미래로 향하게 한다.

미래와 관련해서는 신이 모든 것을 다 하기 때문에 팔짱을 끼고 기다려도 된다는 "정적주의"나 "게으른 이성"의 궤변을 피해야 한다. "신의 추정적 의지에 따라", 즉 신

이 항상 가장 완전하고 바람직한 방식으로 행동한다는 신뢰를 바탕으로 우리가 가장 쉽게 할 수 있는 것부터 실현해나가야 한다. 때때로 우리의 선한 의지가 바라던 결과를 낳지 못할 때도 모종의 의미와 가르침이 있다고 믿어야 한다. 최상의 지혜를 통해 최선의 세계를 만든 신을 신뢰하고 올바른 의향만을 갖는다면 선한 의지는 실현될 것이다.

04
자연주의

04 자연주의

4-1. 유신론과 무신론의 논쟁

라이프니츠의 낙관론을 살펴보면서 최상의 지혜, 능력, 선을 속성으로 갖는 신이 최선의 세계의 토대라는 점을 살펴보았다. 그의 입장은 서양 고전철학의 큰 기둥이라고 할 수 있는 유신론적 관점을 대변한다. 특히 라이프니츠에 있어 신의 지성은 모든 것을 조율하고 최선의 조화를 계획하는 신의 본질로서 낙관론의 근원이다. 비록 라이프니츠의 논변은 치밀하지만 이 세계를 넘어서 존재하며 모든 것을 주관하는 초월적 원리는 커다란 철학적 논란의 대상이다. 실제로 라이프니츠와 동시대에 스피노자는 이미 신의 초월성을 정면으로 부정하면서 서구 전통철학의 근간을 무너뜨리려 시도했다. 스피노자에 따르면 서구에서 전통적으로 인정되어 온 초월적 신은 자신이 자유롭다고 믿는 인간의 환상에 기인한 것이며, 진정한 행복은 초월적 신의 미신에서 탈피하여 자신을 보편적 자연 체계의 일부로서 인식하는 데 있다. 게다가 이런 자연주의적 관점은 단순한 견해 이상의 것으로 엄밀한 이성적 증명을 통해 정당화되고 있다.

앞서 여러 차례 살펴보았듯이 라이프니츠에 따르면 신이 지성을 통해 필연적으로 참되고 선한 모든 것을 보며 의지를 통해 최선을 실현한다는 것은 그의 철학의 대원리이자 낙관론의 토대였다. 사실 이런 관점은 기독교적 전통과 전적으로 부합한다. 스피노자의 다음과 같은 지적은 라이프니츠가 계승해온 전통 형이상학의 관점에 대한 직접적인 반박이라 할 수 있다.

“모든 것을 신의 자의적 의지에 종속시키며, 모든 것을 신의 재량에 의존하게끔 하는 이 의견은, 모든 것을 선의 근거에서 행한다고 주장하는 사람들의 의견보다는 진리에 좀더 가까움을 나 역시 인정한다.”(『에티카』, 1부, 정리33, 주석2)

스피노자는 지성을 통해 창조할 세계를 구상하고 의지와 능력을 통해 세계를 창조하는 인격신 개념, 그리고 이 개념에 근거하는 창조론을 정면으로 부정한다. 스피노자는 인격신 개념에서 신 안에서의 간극과 결여, 그리고 불완전성을 보고 있기 때문에 세계가 지성에 의해 미리 구상되고 의지나 능력에 의해 논리적으로든 존재론적으로든 나중

에 실현되는 방식을 받아들일 수 없다. 달리 말하면 그가 인정하는 신은 지성이나 의지를 본질로 갖는 신이 아니다. 이 세계는 여러 세계들 가운데 선택된 세계가 아니다. 이 세계는 어떤 지성에 의해 미리 생각되고 창조된 것이 아니라, 계획과 실현 간의 어떤 간극도 없이 그 자체로 필연적으로 존재하는 것이다. 스피노자의 신은 인격적 존재가 아니며 자기 본성의 필연성에 따라 존재하고 작용하는 자연 전체다. 그러나 살펴본 바와 같이 라이프니츠에 따르면 스피노자의 신은 결국 이유 없이 행동하는 신이며 전제군주나 폭군과 다르지 않다.

결국 라이프니츠와 스피노자의 차이는 철학적 논의에 막대한 양분을 제공하는 유신론과 무신론의 논쟁이라 할 수 있다. 이 논쟁은 형이상학과 더불어 윤리학, 즉 삶의 구체적 방향을 결정지을 수 있기 때문에 피상적으로 접근해서는 안 될 것이다. 특히 유대인인 스피노자는 종교와 관련한 문제 때문에 자신의 동족으로부터 파문을 당한 인물이기 때문에, 그의 삶의 굴곡을 간략하게나마 살펴보는 것은 유신론과 무신론의 논쟁의 배경을 이해하기 위해서 유용하다고 판단된다.

스피노자는 포르투갈 계 유대인으로서 1632년에 네덜란드의 암스테르담에서 출생했다. 스피노자의 삶과 사상을 이야기할 때 빼놓을 수 없는 것은 유대인 동족으로부터 파문당한 사건이다. 어릴 때부터 총명했던 스피노자는 위대한 랍비가 될 것이라는 희망을 안겨줬다. 그는 유대 공동체가 설립한 학교에서 철저하게 유대적인 교육을 받고 종교적 관념과 신학적 이론으로 가득 찬 사상과 친숙해진다. 이에 따라 스피노자는 그의 사유와 삶의 모든 국면에 근본적으로 신이 존재한다는 유대인의 관습을 체화했지만 라틴어를 습득하면서 새로운 사상적 흐름에 매료된다. 라틴어를 통해 과학과 스콜라철학, 특히 데카르트의 철학을 알게 된다.

새로운 사상 조류를 접하고 그의 이성적 정신으로 인해 종교에 의문을 품으면서 스피노자는 유대신앙과 멀어지기 시작한다. 특히 성서에서 말하는 신인동형론을 문자 그대로 믿는 경향과 형식적 절차들에 의문을 품는다. 이러던 차에 몇몇 기독교 종파와 가까워지기도 한다. 신앙의 독단적 형식과 외형적 표현을 최소화하고 신과 이웃에 대한 순수한 사랑에서 신앙을 추구할 것을 가르친 그리스도의 막대한 역할을 보기도 한다. 스피노자는 기독교도가 된 것은 아니었지만 그리스도를 통해 내면 종교로서의 기독교의 우월성을 느끼게 된다. 실제로 그의 주저 중 하나인 『신학정치론』에서 그는 그리스도가 신과 직접적으로 소통한 유일한 존재하는 점을 강조한다.

유대교를 멀리하고 기독교도들을 가까이 하는 스피노자의 태도는 벌써부터 동족에게 심어주었던 불안을 확인시켜줄 뿐이었다. 유대인들이 무엇보다 걱정한 것은 위대한 랍비가 될 것이라 믿었던 젊은 유대인이 유대교를 저버렸다는 소식이 퍼져나가는 일이었다. 그들은 스피노자에게 연금 제공 등의 타협책을 써서 최소한 유대교회에 모습이라도

나타내라고 요구했으나, 스피노자는 단호하게 위선과 타협을 거부했다. 협박도 스피노자의 마음을 돌리는 데 실패했다. 타협도 협박도 실패하자 유대인들은 교회재판권에 의거했다. 스피노자는 랍비회에 출두하여 신문을 받아야 했으며 이를 통해 그의 자인뿐 아니라 부인할 수 없는 증거들로 인해 유대교의 핵심교리들을 믿기를 거부한 사실과 모세 율법의 여러 명령을 위반한 사실이 입증되었다. 유대교회의 압박에 순응할 생각이 없었던 스피노자는 30일간 공동체에서 제외되는 소파문에 선고된다. 소파문은 유대 신앙으로의 회귀를 위해 주어진 예비 기간이었다. 이 기한이 지나고도 스피노자의 태도는 변하지 않았다. 결국 1656년 7월26일, 암스테르담의 유대교회당에 공동체가 모여 스피노자에게 대파문을 선포한다. 대파문 직후 그는 광신자에게 살해당할 뻔 한 위기도 겪었다. 대파문으로 스피노자는 동족으로부터 철저하게 배척받았고 도시를 떠나게 되었다. 그 이후로는 여러 도시를 옮겨 다니며 하숙 생활을 하게 된다.

스피노자는 생계를 위해 그동안 배운 과학적 지식을 활용하여 렌즈를 가는 기술을 배운다. 안경, 현미경, 망원경 렌즈를 연마하는 기술에 능숙하게 되면서 많은 구매자가 생겼고 생계에 필요한 것을 충분히 가질 수 있었다. 그가 필요로 한 것은 연구와 집필을 위한 체제였다. 그는 평생을 자신의 사상을 창출하고 집필하는 데 대부분의 시간을 보냈다. 자신의 철학체계의 정립과 함께 친구들도 생기고 제자들도 따르게 되면서 스피노자의 명성은 학계에 널리 퍼져나갔고, 하이델베르크 대학의 정교수직을 제안 받기도 했으나 그는 자유를 누리기 위해 이 제안을 거절한다. 스피노자는 자유와 사색을 보장해주었던 반 고독의 삶을 살았다. 그의 삶은 짧았다. 여위고 허약했으며 일찌감치 폐결핵에 걸린 그는 절제된 생활로 간신히 삶을 보호했다. 미세한 유리가루를 끊임없이 삼키게 한 직업, 운동부족, 그리고 극도의 지적 긴장과 함께 한 지적 활동 등이 병을 악화시켰다. 결국 1677년 2월 20일 의사가 보는 가운데 스피노자는 숨을 거두었다.

스피노자에게 이성은 가장 소중한 자산이었다. 스피노자의 파문 사건에서 나타나듯이 그의 문제의식은 모든 것을 절대적 존재인 신에게 의존되게 하면서도 미신이나 비합리적인 세계관에 빠지지 않는 것이었다. 그는 유대인으로서 유대교를 따르지 않은 이유로 동족에게 파문을 당했고 기독교 같은 특정 종교를 따르지도 않았다. 서구 문명권에서 계시종교의 역할은 막대한 것이고 모든 사상가들은 어떤 방식으로든 기존 종교에 대한 입장 표명이 필요했다. 우리는 스피노자가 그의 사상이 집대성된 『에티카』를 출간하려 했다가 포기한 사실에서 시대적 특징과 스피노자 사상의 민감한 부분을 엿볼 수 있다. 한 편지에서 그는 다음과 같이 말한다.

“저는 우리 시대의 신학자들이 불쾌해하고 그들의 습관대로 증오를 퍼부으며 나를 공격할까 봐 걱정이 됩니다. 아시다시피 저는 논란을 몹시도 싫어합니다. 『에티카』의 출간 문제에 관

해 당신의 조언을 생각해보겠습니다. 그리고 내 저작에서 목사들과 다른 저자들의 기분을 상하게 할 수 있는 테제가 무엇인지 알려드리겠습니다. 저는 그들이 신에게 귀속시키는 신의 여러 속성들을 피조물들로서 간주하며, 그들이 편견 때문에 피조물로 간주하는 다른 것들을 신의 속성들로 간주합니다. 저는 그들이 신의 속성들을 제대로 이해하고 있지 못하다는 것을 제시하려고 합니다."

이 편지에서 나타나듯이 스피노자는 자신의 저작이 지닌 폭탄적 성격에 대해 선명하게 의식하고 있었다. 스피노자가 살던 시대는 현대의 우리가 흔히 말하는 "근대성"으로 인한 혼란기라고 할 수 있다. 고중세를 통해 그리스철학과 기독교가 확립해온 세계관이 근대과학의 발전과 함께 의심되고 파괴되기 시작한 사상적 갈등의 시기라고 할 수 있겠다. 전통적으로 그리스철학과 기독교의 만남은 이 세계가 계획과 목적에 의해 조직되었다는 목적론을 더욱 살찌웠다. 근대의 사상가들은 목적론의 뿌리인 아리스토텔레스의 관점을 해체하기 시작했고 결국 물질세계를 철저하게 기계론적으로 보는 데카르트에 이르렀다.

스피노자는 데카르트보다 한 발 더 나아가기 시작한다. 가톨릭 신자였던 데카르트는 우주의 일반적 목적성에 대해 불가지론적인 입장을 고수하되 초월적인 신의 존재를 인정했다. 그러나 스피노자는 신을 자연과 동일시한다. 신은 자연의 광대한 힘이다. 자연은 스스로 산출되며 그런 자기산출 외에 다른 어떤 목적도 가지고 있지 않다. 따라서 스피노자는 자신 이후에도 라이프니츠가 계승해온 서구 전통철학의 관점, 즉 여러 다른 세계들 가운데 한 세계를 선택하는, 혹은 인간을 위해 세계를 실현하는 창조신의 개념을 선명하게 공격한 것이다.

창조론에 따르면 신은 이성에 포착될 수 없는 방식으로 세계를 창조하고 움직이는 초자연적인 존재를 의미한다. 그래서 유한한 인간은 초월적 신과 분리되어 있지만, 신으로부터 부여받은 특권인 자유의지를 통해, 신이 정해놓은 목적에 따라 행동하고 신을 경배하면 구원에 이를 수 있다. 즉 초월자인 신은 모든 것을 섭리와 목적에 따라, 자연은 인간을 위해서, 그리고 인간은 신을 숭배하도록 창조한 것이다. 이성은 이런 초월적 존재를 받아들일 수 있는가? 초월적 세계관은 대중을 지배하려고 무지로 몰고 가는 고도로 조작된 체계는 아닐까? 스피노자는 초월적 세계관이야말로 근원적 환상에 기인하는 악의 근원이라 보고 초월적 세계관을 지지하는 목적론자들에 대한 세밀한 분석을 실행한다. 다음은 『에티카』에 제시된 유명한 목적론 비판이다. 깊이 되새길 만한 문헌이다.

"여기에서는 모든 사람들이 인정하지 않으면 안 되는 것, 곧 모든 인간은 날 때부터 사물의 원인을 모른다는 것, 모든 인간은 자신의 이익을 추구하려는 충동을 지니며 동시에 이것을

의식한다는 것 등을 기초로 삼는다는 것만으로 충분하다. 왜냐하면 그로부터 다음과 같은 사실이 따라나오기 때문이다. 즉 첫째로 인간은 자신이 자유롭다고 여긴다. 왜냐하면 사람들은 자신의 의욕과 충동을 의식하지만 그들로 하여금 충동이나 의욕에 사로잡히게끔 하는 원인을 모르기 때문에 그것에 관해서는 꿈에도 생각하지 않기 때문이다. 두 번째로 다음과 같은 결론이 나온다. 즉 인간은 목적을 위하여, 곧 그들이 요구하는 이익을 위하여 행동한다. 그러므로 인간은 성취된 것에 관하여 항상 목적인만을 알려고 하며, 그것을 경험하면 그것으로 만족한다. (...) 나아가서 그들은 자기들의 이익 획득에 적지 않게 도움이 되는 수많은 수단들, 예컨대 보기 위한 눈, 씹기 위한 이, 영양을 위한 식물과 동물, 비추기 위한 태양, 물고기를 기르기 위한 바다 등을 자신의 안팎에서 고찰하므로, 이로부터 그들은 모든 자연물을 자기들의 이익을 위한 수단으로만 고찰하였다. 그리고 그들은 자기들이 그러한 수단을 발견하기는 했지만 공급한 것은 아니라는 점을 알기 때문에, 이로 인하여 그들은 그러한 수단을 자기들의 사용을 위하여 마련해 준 어떤 다른 것이 있다고 믿게 되었다. 왜냐하면 사물을 수단으로 고찰한 다음에는, 그들은 그것이 스스로 만들어졌다고 믿을 수 없어서 그들이 자신들에게 수단을 마련해 준 경우로 미루어 보아, 인간의 자유를 부여받은 한 사람 또는 약간의 자연의 지배자가 존재하여 이것이 그들을 위하여 모든 것을 배려하며 그들이 사용하게끔 모든 것을 만들었다고 결론내리지 않으면 안 되었다. 또한 그들은 이러한 지배자의 성품에 관하여 전혀 듣지 못했기 때문에 자기들의 성품으로 그것을 판단하지 않으면 안 되었다. 그리고 여기에서부터 그들은, 신들은 인간에게 의무를 지우고 인간에게서 최대로 존경받기 위해서 모든 것을 인간이 사용하게끔 한다고 확신한다. 그리하여 각자는 신이 자기를 다른 사람들보다 더 총애하며 자연 전체로 하여금 자기의 맹목적 욕구와 끝없는 탐욕을 만족시키게끔 여러 가지 양식의 신에 관한 경배를 자기들의 성품에 따라 생각해 내었다.

그리하여 이 편견은 미신으로 타락되고 사람들의 마음속에 깊이 뿌리박았다. 이로 인하여 모든 사람은 만물에 대하여 목적인을 인식하고 설명하는 데 최대한의 노력을 기울였다. 그러나 그들은, 자연이 쓸모없는 일(곧 인간에게 도움되지 않는 것)을 행하지 않음을 제시하려고 하지만, 그들은 자연과 신들이란 인간과 마찬가지로 착란에 빠져 있음을 제시한 데 지나지 않았다고 생각한다.

사태가 결국 어디에 도달했는지를 주목하라! 자연의 그렇게도 많은 유용한 것 사이에 적지 않은 해로운 것들, 곧 폭풍우, 지진, 질병 등을 그들은 주의하지 않으면 안 되었다. 그리고 그들의 주장에 의하면, 이것들은 인간이 신들에게 가한 모욕으로 인하여 또는 인간이 신을 경배함에서 범한 죄과로 인하여 신들이 분노했기 때문에 생겼다. 그리고 비록 일상적인 경험은 이와 모순되며 또한 유용한 것과 유해한 것이 경건한 사람과 경건하지 못한 사람에게 똑같이 생기는 사실을 수많은 예를 통하여 보여준다고 할지라도, 그렇다고 해서 그들은 뿌리깊은 편견에서 벗어나려고 하지 않았다. 왜냐하면 그들에게는 이것을 그들이 사용할 줄 모르는 다른 알 수 없는 것들 사이에 집어넣고, 그렇게 하여 현재 그들의 내재적인 무지의

상태를 유지하는 쪽이 앞에서 말한 전체 구조를 파괴하고 새로운 구조를 생각해 내는 것보다 쉬웠기 때문이다. 그러므로 그들은 신의 판단이 인간의 파악력을 훨씬 능가한다고 확신하였다. 그리고 만일 목적에 관해서가 아니라 단지 도형의 본질과 성질에만 관계하는 수학이 인간에게 진리의 다른 규범을 제시하지 않았더라면 진리는 인류에게 영원히 은폐되었을 것이다."

목적론은 주관적 경향에 따라 판단하는 인간적 상상에서 비롯되는 착각일 뿐이다. 더 정확히 말하면, 자유의지의 감정을 일으키는 목적론적 환상에 의하여 사람들은 신에게 자신의 절대적 본성의 필연성에 따라, 즉 자기 고유의 내적 법칙에 따라 전개되는 최고 능력을 귀속시키기는커녕, 마치 신이 판사나 왕인 것처럼 인간의 의지와 유사한 의지를 귀속시키는 것이다.

무슨 이유로 사람들은 목적에 따라 행동하는 신 개념을 설정하는가? 우선 인간의 원초적 조건을 고려해야 한다. 인간이 무지한 채로 태어나고 생존을 위하여 자신에게 유용한 것을 욕망하며 이런 상황에 대하여 의식하고 있다는 것은 명백한 사실이다. 그러나 인간이 자신의 욕망에 대하여 갖는 의식은 그의 욕망을 온전히 설명해주지 못한다. 인간은 자신의 욕망을 확인할 뿐 그 원인을 모르기 때문이다. 이런 무지 때문에 인간은 자신이 선천적으로 자유롭다고 믿는 것이다. 그래서 자연물에 대한 원인의 탐구는 무지에 기초한 자유와 목적에 의거함으로써 이루어질 수밖에 없다. 그가 자유롭게 욕망하는 목적은 자연물의 인식을 위한 유일한 원천이 된다. 이로부터 인간은 자신의 욕망이 도달하고자 하는 목적을 유일한 원인으로 간주하며, 반면 자연물은 자신의 목적을 위한 수단으로서만 생각할 뿐이다. 그런데 욕망의 원인에 대한 무지에도 불구하고, 적어도 그는 자연물을 산출하고 배치해놓은 것이 자기 자신이 아니라는 점은 안다. 자연물을 목적을 위한 수단으로 간주하지만 그 원인이 자신은 아니라고 생각하는 상황에서 결국 무지인은 자연을 지배하는 존재가 있어서 자신의 유용성을 위하여 자연물을 창조했다고 결론 내리게 된다.

이런 추론을 자세히 살펴보면 암묵적 타협이 발견된다. 원초적인 무지가 간과되고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 목적성을 고수한다는 것은 신의 의지를 인간의 의지에 은밀하게 종속시키는 것 아닌가? 게다가 자연에는 수많은 불편이 경건한 사람이나 불경건한 사람에게 무차별적으로 발생한다는 점이 쉽게 관찰되는 바, 모든 것은 신의 의지에 의하여 이루어진다는 것이 전제되어 있으므로, 신의 계획에서 변덕이나 불안정성을 발견하게 되지 않는가? 목적론의 논리를 간단히 정리하면 인간이 이런 저런 것을 욕망하기 때문에 신은 그것들에 상응하는 것을 행했다고 하는 셈이다. 이로부터 자연 질서 전체가 전도된다. 원인과 선행하는 것이 결과와 후속적인 것의 자리에 놓인다.

또한 신의 행동에 목적성을 귀속시킬 경우 완전과 불완전의 질서가 전도된다. 왜냐하면 신이 목적을 위하여 행동한다면, 그가 최초로 산출하는 것은 최종으로 산출하는 것보다 덜 완전하게 될 것이기 때문이다. 달리 말하면 최종적인 산출 결과는 최초의 것에 비하여 신의 에너지를 더 필요로 할 것이기 때문이다. 근본적으로 볼 때, 목적성을 인정하는 논리는 신의 행동에 목적을 설정함으로써 시작부터 내적인 모순을 함축한다. 신에게서 목적을 인정하는 것은 신 안에 보충해야 할 결여나 공백이 있음을 인정하는 것이기 때문이다. 그러나 절대적으로 완전하고 절대적으로 충만한 존재인 신에게 균열이나 간극이 있다는 것은 부조리하다.

목적론은 취약한 추론, 즉 무한정한 역진(逆進, regression)에 의거하는 학설일 뿐이다. 무한정한 역진에 의거할 경우 모든 논의는 한 사건의 원인을 탐구하기 위하여 원인의 원인을 묻고 또 제3, 제4의 원인을 묻는 식으로 무한정하게 진행될 것이다. 사건의 원인을 제일원인의 질서, 즉 신의 필연성을 통하여 파악하기보다는 불가해한 신의 의지에 의거하여 설명하게 되는 것이다. 그러나 신의 의지라는 관념은 모든 것을 유용성에 따라 설명하고자 하는 인간적 경향성의 투사며 "무지의 피난처"에 빠지는 길이다. 스피노자가 목적론의 추종자들에게 태형을 가하는 구절을 그대로 인용해보자.

"예컨대 만일 지붕 위의 돌이 머리에 떨어져서 어떤 사람이 죽었다면, 그들은 돌이 그 사람을 죽이기 위해서 떨어졌다고 여기고 다음과 같이 증명할 것이다. 만일 돌이 신의 의지에 따라서 그러한 목적을 위하여 떨어진 것이 아니라면, 어떻게 그렇게 많은 사정이(왜냐하면 주변의 많은 사정이 흔히 동시에 일어나기 때문에) 우연히 일치할 수 있는가? 바람이 불었기 때문에, 그리고 그 사람이 그곳을 지나갔기 때문에 그렇게 되었다고 대답한다면 그들은 다음처럼 반박할 것이다. 왜 바람이 바로 그때 불었는가? 왜 그 사람은 바로 그때 그곳을 지나갔는가? 만일 여기에 대하여, 전날까지도 날씨가 좋았지만 갑자기 날씨가 거칠어지고 그때 바람이 불었으며 그 사람은 벗의 초대를 받았다고 답한다면 물음은 끝이 없기 때문에 그들은 다음과 같이 논박할 것이다. 왜 바다가 거칠어졌는가? 그 사람은 왜 그때 초대를 받았는가? 이처럼 그들은 계속하여 원인의 원인을 물어서 끝내는 신의 의지, 곧 무지의 피난처에 도피할 때까지 그렇게 끊임없이 물을 것이다."

무지를 통한 지식의 조작은 미신의 폐해와 곧바로 연결된다. 호의를 얻어내야 하는 신을 상상하도록 인간을 이끄는 목적론적 환상은 인간의 근원적 "무능력"에 속한다. 이 무능력은 인간이 애초에 처하는 상황이며 인간들 사이에 "공포"를 낳는다. 인간은 아무 도움도 없는 곳에서 그 도움을 찾는다. 즉, 이성에 의거하는 대신에, 꿈, 닭의 창자, 광인들의 착란 속에서 신의 의지를 찾으려 한다. 인간들은 이런 식으로 스스로 예속을

준비한다. 미신이 정치권력과 결합될 때 대중의 예속은 매우 불건전한 양상으로 변한다. 특히 군주의 권력은 종교의 이름으로 공포를 가장하고 이런 수단을 통하여 신민을 억압하려는 성향이 있기 때문이다.

스피노자의 분석에 따르면, 초자연적 존재의 개념은 인간이 자유롭다는 환상, 그리고 자유의 환상에서 유래하는 목적론의 환상에서 나온 것이다. 자유의지에 대한 믿음 때문에 인간은 희망과 불안의 논리에 빠지고 온갖 부정적 감정들의 노예가 된다. 잘못된 결과를 낳은 행동에 대한 후회는 배가되고 잘된 행동에서 오는 자기만족은 쉽게 오만과 자기중심적인 환상으로 변질된다.

하지만 자유의지와 초자연적 존재를 환상과 악의 근원으로 간주해야 한다면, 결국 인간은 아무런 질서도 원인도 없는 익명적인 세계의 노리개에 지나지 않는 것인가? 그렇지는 않다. 스피노자는 목적론적 환상의 열매인 초자연적 섭리의 신을 이성적 탐구를 통해 자연신으로 대체하고 철학과 종교를 분리함으로써 이성을 통한 구원을 제시한다. 자연신은 인간적인 자유를 가지고 세계를 창조하고 운영하는 인격신(人格神)이 아니라 절대적인 필연성에 따라 자신 안에 만물을 산출하는 내재적이고 비인격적인 신이다. 따라서 모든 것은 신의 필연적 본성에 따라 규정되어 있기 때문에 인간의 자유의지는 환상이며 필연에 의한 자유, 혹은 "자유로운 필연"으로 대체된다.

그렇다면 스피노자가 인정하는 신의 개념은 어떠한 것인가? 그의 신은 인격신이 아니다. 목적성을 가진 창조, 혹은 무로부터의 창조(creatio ex nihilo)는 인격신을 통해 이루어지는 것이다. 즉 지성을 통해 창조할 세계를 구상하고 의지와 힘을 통해 세계를 현존케 하는 신 개념을 필요로 하는 것이 창조다. 스피노자는 이런 인격신 개념에서 신 안에서의 간극과 결여, 그리고 불완전성을 보고 있기 때문에 세계가 지성에 의해 미리 구상되고 의지나 힘에 의해 논리적으로든 존재론적으로든 나중에 실현되는 방식을 받아들일 수 없다. 달리 말하면, 그가 인정하는 신은 지성이나 의지를 본질로 갖는 신이 아니다. 이 세계는 여러 세계들 가운데 선택된 세계가 아니라 유일한 전체일 뿐이다. 이 세계는 어떤 지성에 의해 미리 생각되고 창조된 것이 아니라, 계획과 실현 간의 그 어떠한 간극도 없이 그 자체로 영원으로부터 존재하는 것이다. 신이 바로 이 세계다. 스피노자 철학의 핵심을 표현하는 "신 즉 자연"(Deus sive Natura)이 바로 이런 의미다. 신은 곧 자연이라는 자연주의적 존재론은 어떠한 원리를 통해 구축되는지 세밀한 논의를 통해 살펴볼 필요가 있다.

4-2. 자연주의의 원리

스피노자의 존재론은 의지와 지성을 본질로 갖는 전통적 신의 개념과 대립되는 비인격적인 자연신의 개념을 정립한다. 이를 위해 스피노자는 의지나 지성보다 상위의 원리인 자연력으로서의 무한한 속성들을 유일실체인 신에 통합시키려 한다. 전통적 형이상학에 따르면, 만물의 제1원인은 인간이 도달할 수 없는 초월적 존재로, 신을 향한 인간의 개방을 요청하는 최종적 논의의 대상이다. 이와 반대로 스피노자에 따르면, 제1원인은 최초의 논의 대상이어야 한다. 오로지 보편 이성을 통해서 제일 관념으로부터 그것이 내포한 모든 귀결을 파생시키는 것이 진정한 존재론의 확립을 위한 길이다. 존재론적 원리와 그 귀결들의 점진적 동일화를 통해 총체적 연역 체계를 건립함으로써 인간을 지혜의 정점, 즉 그의 본성의 완전성에 도달케 하려는 것이 스피노자 철학의 핵심적 작업이다. 이렇게 윤리적 문제는 형이상학을 요청하며, 형이상학은 개별 존재의 위상을 존재 질서 안에 정립함으로써 윤리적 해결을 내적인 힘으로 지원해야 한다. 그러나 존재론과 윤리학의 종합을 위해서는 우선적으로 개별 존재들의 조직을 생겨나게 하는 제일 원인, 만물의 원천과 기원에 대해 검토해야 한다.

제일 원인의 관념, 즉 제일 관념이 확실성을 가지려면 제일 관념의 원인, 그리고 그 원인의 원인으로 끝없이 이어지는 원인 체계를 요청해서는 안 된다. 철학적 체계는 즉각적으로 파악된 관념에서 출발해야 하며 이런 관념은 제일 관념과 일치해야 한다. 달리 말하면 철학체계를 이루는 연역의 시작은 제일 원인, 즉 그 관념이 자신의 존재를 확립해줄 다른 관념을 요청하지 않는 원인이어야 한다. 이런 원인의 관념은 그 본질 자체에 의해 인식되어야 하며, 이 원인의 현존에 대해 의심의 여지가 없어야 한다. 진정한 출발점은 자기원인(causa sui)이어야 하는 것이다. 자기원인은 “그것의 본질이 존재를 포함하는 것, 또는 그것의 본성이 존재한다고 생각할 수밖에 없는 것”(『에티카』, 1부, 정의1)으로 정의된다. 이렇게 정의된 존재가 다른 존재 안에 있거나 다른 존재의 인식을 통해 인식될 수 없다는 것은 자명하다. 따라서 자기원인은 자신 안에 존재하며 자신에 의하여 파악되어야 한다. 이로부터 자기원인의 관념은 실체의 관념, 즉 “자신 안에 있으며 자신에 의해 생각되는 것, (......) 그것의 개념을 형성하기 위하여 다른 것의 개념을 필요로 하지 않는 것”(『에티카』, 1부, 정의3)의 관념과 일치한다. 자기원인은 실체와 동일시된다.

이렇게 정의된 실체는 다른 어떤 것에 의해서도 제한될 수 없다. 실체에 제한을 가한다거나, 실체의 조건이 될 어떤 것을 가정하는 것은 일종의 인과성을 인정하는 것이며 따라서 실체가 자신 안에 존재하지 않으며 자신에 의해 생각되지 않는다고 말하는 것이기 때문이다. 그러나 실체가 모든 관계에서 벗어나 있다면 어떻게 실체를 인식할 것인

가? 그렇다고 실체적 존재가 인식 주체에 의존된다고 할 수도 없다. 실체는 자신 안에서만 스스로를 규정하며, 다른 어떤 존재에 의해서도 규정되지 않기 때문이다. "모든 규정은 부정이다." 실체가 무엇인지 파악하려면, 한 사물은 그것을 제한하지 않으면서 표현하는 어떤 속성을 통해 파악된다는 점을 고려해야 한다. "존재로서의 절대존재는 그 자체로는 실체로서 인간과 관계하지 않는다. 따라서 절대존재는 이성의 구분을 통해서만 자신과 구분되는 어떤 속성을 통해 설명되어야 한다."(『형이상학적 사유들』, 1부, 3장) 여기서 '이성의 구분'이란 실제로 두 사물이 구분된다는 것이 아니라 생각에 의해서 구분된다는 것을 의미한다. 달리 말하면 실체는 실체를 그 자체로 규정하는 어떤 속성을 통해 생각되어야 하고, 그런 속성은 실체와 동질적이어서 실체의 존재를 표현해야 하며, 이로부터 실체의 존재가 제한되어서는 안 된다. 속성의 역할이 바로 이런 것으로, 속성은 "지성이 실체에 관하여 그 본질을 구성하고 있다고 지각하는 것"(『에티카』, 1부, 정의4)으로 정의된다. 여기서 실체와 속성의 관계에 개입된 지성이 실체에 무엇인가를 첨가하거나 속성이 지성의 산물이라는 것은 아니다. 이는 실체가 그 자체로는 자신 안에서만 생각되며, 따라서 인식 주체가 실체를 생각할 수 있는 것은 속성의 매개를 통해서일 뿐이라면, 인식 주체는 실체를 있는 그대로 파악할 수 있는 지성을 갖추어야 한다는 의미다.

속성은 실체의 식별 원리다. 자신 안에 존재하고 자신에 의해서 생각되는 실체와 달리 양태는 다른 존재 안에 있으며 또한 다른 존재에 의해 생각되는 것이다. 달리 말하면 자연 에는 실체들(만일 여러 개가 존재한다면)과 그 변용들, 즉 양태들만이 존재한다. 왜냐하면 존재하는 모든 것은 자신 안에 존재하거나, 혹은 다른 것 안에 존재하기 때문이다. 그런데 그 자체로서 고찰된 실체는 자신 안에서만 규정된다는 의미에서 비규정적이기 때문에 우리는 그 실체를 다른 실체와 구분할 도리가 없다. 따라서 만일 실체가 다른 실체와 구분될 수 있다면, 그리고 그 변용들과 무관하게(실체는 본성상 변용들에 선행하므로) 고찰될 수 있다면 실체의 구분 원리는 속성들일 수밖에 없다.

실체가 속성에 의해서만 식별된다는 것은 동일한 본성이나 속성을 가진 실체는 하나만이 존재한다는 것을 의미한다. 어떤 하나의 속성에 의해 규정되는 실체는 다른 어떤 속성에 의해 규정되는 다른 실체와 아무런 공통점도 가지지 않을 것이기 때문이다. 이로부터 동일한 속성의 실체는 하나만이 존재한다고 결론 내려야 한다.

정리하자면 실체는 자신 안에 존재하며 자신에 의해 생각된다는 것, 따라서 한 실체를 특징짓는 어떤 속성은 다른 속성들과 실재로 구분된다는 것, 이 다른 속성들은 다른 실체들(만일 여러 실체들이 존재한다면)을 특징지을 것이며, 결국 동일한 속성의 실체는 하나밖에 없다. 이런 사실로부터 우리는 실체의 여러 특성들을 도출해낼 수 있다. 우선 자기원인과 실체의 동일성은 실체가 다른 실체로부터 산출될 수 없다는 사실을 함

축한다. 그렇지 않다면 두 실체들에 해당하는 속성들은 서로 간에 인과성을 가져야 하는데 이는 속성들의 실재적 구분에 위배되기 때문이다. 실체는 다른 실체로부터 산출될 수 없는 자기원인이므로 본성적으로 존재할 수밖에 없다. 따라서 실체는 필연적으로 존재한다. 실체는 또한 무한하다. 실체가 유한하려면, 즉 자신과 동질적인 어떤 것에 의해 제한을 받으려면, 동일한 속성의 다른 실체가 주어져야 하는데 그런 실체는 존재하지 않는다. 따라서 속성들의 실재적 구분을 통해 실체의 필연적 현존, 비인과적 특성, 무한성이 확립된다. 실체의 현존은 실체의 본질과 더불어 하나의 영원한 진리라고도 말할 수 있겠다. 왜냐하면 실체의 관념 자체가 실체의 현존을 함축하고 있으며, 다시 말하면 실체의 현존은 실체의 본질 자체로부터 나오기 때문이다.

그러나 명확히 밝혀지지 않은 점들이 있다. 한편으로, 한 실체가 속성에 의해 다른 실체와 구분된다면, 한 실체가 다수의 속성을 가질 수는 있는가? 이 점은 긍정되지도 부정되지도 않았었다. 다른 한편으로, 동일한 속성의 실체가 하나밖에 없다면, 각기 다른 속성을 지닌 여러 실체들이 존재하는가? 이는 실체의 유일성과 실체들의 다수성에 관한 문제이며, 이 문제 역시 해결되지 않았었다. 이런 문제들은 실체와 신이 동일시됨으로써 해명될 것이다. 신은 “절대적으로 무한한 존재, 즉 모든 것이 각각 영원하고 무한한 본질을 표현하는 무한한 속성으로 이루어진 실체”(『에티카』, 1부, 정의6)로 정의된다. 이런 신의 관념에는 ‘실체’, ‘속성’, 그리고 속성의 기능 등 위에 제기된 문제를 해결할 모든 요소들이 포함되어 있다. 이제 이런 요소들이 신의 관념 속에서 종합되어 실체가 신과 동일시될 수 있는지 살펴보아야 한다.

우리가 직면한 두 문제는 다음과 같다: 서로 환원될 수 없는 실체들의 다수성은 가능한가, 그리고 다수의 속성들이 한 실체에 속할 수 있는가? 스피노자는 신의 관점으로 논의를 상승시킴으로써 단번에 이 문제들을 해결한다. 정확히 말하자면, 속성과 신의 관념과 관련하여 새로운 공리를 개입시킴으로써 스피노자는 두 번째 가능성을 인정하고 첫 번째 가능성을 부정한다. 사실 그런 인정은 즉각적으로 그런 부정을 낳을 수밖에 없다. 우선 스피노자는 한 실체가 다수의 속성들을 가질 수 있다고 인정한다. 실제로 실체 그 자체는 인식 주체와 직접적으로 관련하지 않으며, 속성의 매개를 통해서만 구분되고 규정될 수 있고, 속성은 지성이 실체의 본질을 구성하는 것으로서 지각하는 것이므로, 우리는 다음의 명제를 하나의 공리로 생각할 수 있다. 즉, “각각의 사물이 더 많은 실재 또는 유(有)를 소유하면 할수록 그만큼 더 많은 속성이 그 사물에 귀속된다.”(『에티카』, 1부, 정리9) 한 실체에 속하는 속성들의 다수성에 대한 긍정은 실체들의 다수성을 즉각적으로 부정하는 결과를 낳는다. 왜냐하면 신은 절대적으로 무한한 존재, 즉 무한히 많은 속성들로 구성된 실체이기 때문이다.

지금까지의 논의로부터 신은 필연적으로 존재한다는 결론을 내릴 수 있다. 왜냐하면

신은 자기원인이고 실체인 한, 본성상 존재할 수밖에 없기 때문이다. 신의 존재의 긍정에도 불구하고, 여러 실체들의 존재 여부를 묻는다면, 실체와 신의 동일성을 더욱 명확히 제시해야 그 질문에 답할 수 있을 것이다. 우선 신이 존재하지 않는다고 말한다는 것은 신이 존재하는 것을 방해하거나 신의 존재를 제거할 이유나 원인이 있어야 한다고 말하는 것이다. 그런데 그런 원인이 존재한다면, 그것은 신의 본성 안에 존재하거나 혹은 신의 본성 밖에 있어야 할 것이다. 만일 신의 존재를 부정하는 그 원인이 신의 본성 밖에 있을 경우, 그 원인은 신의 본성과는 다른 것이어야 할 것이다. 그것이 신의 본성과 같은 것이라면, 이로부터 바로 신의 존재를 인정해야 할 것이기 때문이다. 따라서 그 원인은 신의 본성과는 다른 것이어야 하는데, 그렇다면 그것은 신의 본성과 아무런 공통점도 없기 때문에 신의 존재나 비존재와 아무런 관계도 없을 것이다. 결국 신의 존재를 제거할 수 있는 원인이 있다면, 그것은 신의 본성 안에 있어야 할 것이다. 그러나 이 경우 신의 개념은 명백한 모순을 내포하게 된다. 본성상 자신의 실재를 부정하는 절대적으로 완전한 존재의 본성을 어떻게 생각할 수 있는가? 신에 관한 논의 자체에 일관성을 부여하려면, 신의 필연적 존재를 인정해야 한다.

신의 존재의 긍정성에 대한 고찰로부터 우리는 능력의 논거를 통해서도 신의 존재를 증명할 수 있다. 우선, 인간인 나의 현존을 전제로 하고 논의를 진행해보자. 존재할 수 있다는 것은 능력이며 존재할 수 없다는 것은 능력의 결여다. 만일 인간만이 존재한다면, 유한한 현존이 절대적으로 무한한 존재보다 더 능력이 있다고 결론을 내려야 하는데, 이는 당연히 부조리하다. 따라서 현존하는 인간보다 능력이 있는 신은 필연적으로 현존한다. 다른 방식으로도 증명이 가능하다. 존재할 수 있는 것이 능력이라면, 신은 제각기 신의 실재를 표현하는 무한히 많은 속성들을 가지고 있으므로 절대적으로 무한한 존재 능력을 가지고 있다. 실재와 완전성의 동일성에 의거하는 이 논증은 스피노자의 정신과 깊이 일치하는 것이다. 스피노자의 철학은 우선적으로 능력과 긍정의 철학이며, 이에 따라 절대존재는 최대한의 긍정과 최대한의 충만성이라는 것을 표명하는 철학이기 때문이다. 실제로 그 완전성이 외부 사물들의 완전성에 의존하는 유한한 존재들과 반대로 신의 완전성은 오로지 자기원인으로서의 자신의 본성 자체로부터 나온다. 달리 말하면, 오직 신의 본성 자체로부터 유래하는 신적 완전성은 신의 존재를 절대적으로 정립한다.

“실체가 갖는 완전성은 그것이 어떤 것일지라도 외적 원인에 전혀 의존하지 않는다. 따라서 또한 실체의 존재는 오직 실체의 본성에서만 나와야 한다. 그러므로 실체의 존재는 실체의 본질과 전혀 다른 것이 아니다. 그리하여 완전성은 사물의 존재를 배제하지 않고 오히려 반대로 그것을 정립하며, 이에 반하여 불완전성은 사물의 존재를 배제한다. 그러므로 우리들은

어떤 사물의 존재에 관해서도 절대적으로 무한하거나 완전한 존재자, 곧 신의 존재에 관해서 확신할 정도로 확신할 수는 없다. 왜냐하면 신의 본질은 모든 불완전성을 배제하고 절대적인 완전성을 포함하므로, 바로 이로 인하여 그것의 존재를 의심할 모든 근거를 배제하여 신의 존재에 관하여 최고의 확실성을 부여하기 때문이다."(『에티카』, 1부, 정리11의 주석)

신의 본성의 완전성 자체로부터 신의 존재는 절대적으로 긍정되는 것이다. 이런 논증으로 신의 존재를 증명함으로써 우리는 이미 신의 본질-존재-능력의 동일성을 파악할 수 있다. 신의 존재가 이렇게 증명되었음에도 불구하고 아직도 다수의 실체들이 존재할 수 있다고 말한다면 어떻게 대응해야 하는가? 신의 본성이 분할될 수 있다면 그렇게 말할 수 있을 것이다. 그러나 이는 생각할 수도 없는 일이다. 실제로 신의 분할이 가능하다면, 분할된 부분들이 신의 본성을 보존하는 경우와 분할된 부분들이 신의 본성을 상실하는 두 경우가 있을 것이다. 분할된 부분들이 신의 본성을 보존한다면, 이는 동일한 본성을 가진 여러 실체들이 생기게 된다는 것을 말하는 것이므로 부조리하다. 그렇다면 분할된 부분들이 신의 본성을 상실하게 된다고 말해야 하는데, 이 경우는 절대존재가 존재하기를 멈추게 된다고 말하는 것이므로 역시 부조리하다. 마지막으로 같은 질문을 던져보자. 과연 신 이외에 다른 실체들이 존재하는가? 그러나 만일 그렇다면, 신은 무한히 많은 속성들을 가지고 있으므로, 그 실체들의 본성은 신의 속성들을 통해 설명되어야 할 것이다. 그리고 이로부터 동일한 속성을 가진 여러 실체들이 있어야 하는데, 이는 부조리한 일이다. 결국 신은 절대적으로 유일하다. 달리 말하면, "신 이외에는 어떠한 실체도 존재할 수 없으며 또한 파악될 수도 없다."(『에티카』, 1부, 정리14) 하나의 실체만이 존재하며 실체에는 모든 속성들이 속한다는 것, 이것이 바로 신의 절대적 유일성이다. 따라서 신 이외에 다른 실체들을 찾으려는 것은 헛된 짓일 뿐이다.

신 이외의 다른 어떤 실체도 존재하지 않는다는 것은 달리 말하면 "존재하는 모든 것은 신 안에 있으며, 신 없이는 아무 것도 존재할 수도 또 파악될 수도 없다"(『에티카』, 1부, 정리15)는 것을 의미한다. 왜냐하면 자연 안에는 실체들과 양태들만이 존재하기 때문이다. 이로부터 또한 신은 절대적으로 자유롭다는 사실이 도출된다. 왜냐하면 신으로 하여금 존재하고 행동하도록 외부에서 강제하는 것은 아무것도 있을 수 없기 때문이다.

요컨대 신은 필연적으로 존재하고, 절대적으로 유일하며, 절대적으로 자유롭다. 신은 자유원인이며 내재적 원인이다. 신을 존재하고 행동하도록 강제할 수 있는 것은 아무것도 없으며, 신 없이는 아무것도 존재할 수 없고 생각할 수도 없을 정도로 신의 외부에는 아무것도 없기 때문이다. 즉 모든 것은 신 안에 있다. 신의 본질 자체, 즉 신의 정의(定意) 자체로부터 신은 존재한다는 사실이 도출된다. 즉 신은 영원하다. 간단히 말해서 신은 만물의 원리다. 모든 실재와 모든 가지성은 본질과 존재가 동일한 유일하고 절

대적인 존재를 통해 헤아려야 한다.

그러나 신의 개념과 관련하여 중요한 문제가 아직 남아 있다. 각 속성이 신적 실체의 무한하고 영원한 본질을 표현한다고 할 때, 신에게 무한히 많은 속성들이 속한다면, 이는 결국 환원될 수 없는 다수의 본질들이 신 안에 들어 있다는 것 아닌가? 실재적으로 구분되는 속성들이 어떻게 실체를 분할하지 않으면서도 유일 실체 안에 통합될 수 있는가? 속성들은 유일 실체 안에 통합됨으로써 그들의 실체성을 잃지 않는가? 실제로 우리는 각 속성은 자신에 의해 그리고 자신 안에서 생각되므로 속성들의 실재적 구분은 실체들의 다수성이 가능할 수 있다는 것을 보았다. 스피노자는 이 문제를 신의 개념, 즉 절대적으로 무한한 존재, 각기 무한하고 영원한 본질을 표현하는 무한히 많은 속성들로 이루어진 실체의 개념을 통해 해결하고자 했다. 이로부터 스피노자는 실체와 신의 동일성을 실제적으로 확립했다. 그렇다면 속성은 도대체 무엇이 된단 말인가? 속성들은 실체성을 상실하게 되는가? 스피노자는 속성들의 실체성과 신의 절대적 유일성을 동시에 긍정하는 것 같다. 스피노자의 자연주의적 존재론의 원리를 조명하기 위해서는 이런 긍정이 과연 타당한 것인지 검토해보아야 한다.

속성들의 무한한 다수성과 신적 실체의 절대적 유일성의 양립가능성이 지닌 의미는 무엇인가? 속성들의 병치가 신의 유일성을 확립하기에 충분한 것인가? 이 문제를 해결하기 위해서는, 우선적으로 스피노자 자신이 명백하게 제시한 속성과 신적 실체의 차이를 고려해야 한다. 즉, 속성은 무한하고 영원하지만, 자신의 유(類)에서만 그런 반면, 신은 절대적으로, 즉 모든 유(類)에서 무한하다. 절대적 긍정의 존재인 신에게서 무한한 어떤 속성도 박탈할 수 없는 것이다. "절대적으로 무한한 것의 본질에는, 본질은 표현하지만 어떠한 부정도 포함하지 않는 모든 것이 속한다."(『에티카』, 1부, 정의6, 해명) 따라서 각 속성의 역할은 신의 본질을 오로지 자신의 유(類)에서만 표현하는 데 있다. 이런 이유로 한 속성은 다른 속성의 제한을 받지 않는 것이다. 그러나 같은 이유로 이런 내적 부정이 없음에도 불구하고, 우리는 속성 개념에 내포된 외적 부정을 말할 수 있다. 하나의 속성은 모든 실체가 아니기 때문이다. 달리 말해, "단지 자신의 유 안에서만 무한하다면 어떤 것에 대해서도 우리는 무한한 속성을 부정할 수 있기 때문이다."(『에티카』, 1부, 정의6, 해명) 즉 하나의 속성은 절대적으로 무한한 존재인 신을 고갈할 수는 없다.

이렇게 속성은 제한된 측면을 가지고 있다. 하지만 이런 한계의 의미가 무엇인지 정확히 해야 한다. 속성들은 실재적으로 구분되므로, 서로 간에 인과성이 존재하지 않는다. 속성들은 실재적으로 구분되므로 각 속성은 신의 무한하고 영원한 본질을 자신의 유 안에서 표현하며, 따라서 다른 속성들의 표현을 침해할 수 없다. 그러나 속성들의 이질성 때문에, 신의 본질을 표현하는 동질적 행위를 인정할 수 없는 것은 아니다. 하

지만 신의 본질은 무엇인가? 신의 본질은 모든 속성들을 통해 표현되는 것이다. 따라서 신의 본질은 모든 속성들에 공통되는 점이다. 속성들은 서로 실재적으로 구분되지만, 모두가 신의 본질에 관계하는 것이다. 스피노자가 "속성들의 존재는 속성들의 본질과 다르지 않다"(편지 10)고 말할 때, 그가 긍정하는 것은 각 속성의 현존 자체는 실체의 본질을 표현한다는 것이다. 각 속성에 의해 표현된 본질은 바로 그 속성 특유의 현존인 것이다. 물론 신의 본질의 다중성의 이미지를 피하고 이 문제에 대해 언어적 설명을 하기가 어려운 것은 사실이다. 그러나 스피노자가 말하고자 하는 것은 신의 본질이 여러 존재 질서들에서, 즉 모든 속성들에서 표현되면서도, 분산되지 않고 동일한 것으로 유지된다는 것이다. 이런 의미에서 각 속성은 하나의 영원하고 무한한 본질, 즉 하나의 유에서의 영원하고 무한한 존재 질서를 구성한다. 그러나 이 같은 의미에서 또한 각 속성의 현존은 신의 본질 전체는 아닌 것이다. 따라서 속성들의 현존이 그들의 본질과 다르지 않다면, 이는 지성이 각 속성의 현존에서 지각하는 것은 실체의 본질을 표현하기 때문이다. 지성은 각 속성이 신의 본질의 특유한 현존을 구성한다는 것을 지각한다. 그런데 이런 현존의 가능성 자체는 신의 본질과 관계한다. 따라서 지성이 속성의 현존을 통해 지각하는 것은 언제나 신의 본질이며, 이런 의미에서 각 속성은 영원하고 무한한 본질을 표현하는 것이다.

이렇게 단 하나의 속성에서도 신의 본질이 드러난다. 신의 본질은 모든 속성들의 용해 불가능한 결합이기 때문이다. 각 속성은 자신 특유의 현존에서 나타나는 신의 본질의 실제적 발현이다. 따라서 속성들의 실재적 구분은 신의 본질을 환원될 수 없는 본질들로 분할한다기보다는 신의 본질의 풍부함을 표현한다. 왜냐하면 동일한 본질이 여러 실재적 측면들에서 드러나기 때문이다.

하지만 이는 속성들이 실체성을 상실한다는 것을 말하는 것은 아닌가? 그렇지는 않다. 모든 실체적 특성은 각 속성에 포함되어 있으며, 이에 따라 속성들은 실체를 구성하는 것이다. 따라서 몇몇 연구자들이 각 속성을 실체로 간주하는 것은 놀랄 만한 일은 아니다. 어떻게 보면 각 속성은 하나의 실체이기 때문이다. 그러나 이렇게 한 속성이 실체라면, 이는 신의 동일한 본질이 그 속성, 즉 하나의 특유의 존재 질서에 의해 표현되기 때문이다. 따라서 언뜻 보기에 속성은 모든 실체적 특성을 가지고 있기 때문에 실체 자체로 간주될 수도 있지만, 엄밀히 말하자면 속성은, 하나의 실체이기 위해서는, 근원적 실체성, 즉 실체 자체의 본질에 끊임없이 의거해야 한다. 속성들은 물론 신의 본질을 긍정하게 해주는 존재 행위들이지만, 속성들의 그런 행위는 신의 본질 없이는 불가능한 것이다. 스피노자가 곳곳에서 "신, 즉 신의 모든 속성들"(Deus, sive omnia Dei attributa)이라는 표현을 사용한하는 것을 볼 때, 진정으로 엄격하게 말하자면, 속성들의 전체만이 절대적으로 실체와 동일시될 수 있다.

편지9에서 스피노자는 실체와 속성의 관계를 설명해주는 예들을 제시한다. 우선 그는 다음과 같이 설명한다:

“나는 실체를 자신 안에 존재하며 자신에 의해 생각되는 것, 즉 그 개념이 다른 것의 개념을 함축하지 않는 것으로 이해한다. 나는 속성도 같은 것이라고 보며, 단지 속성이라는 용어는 특정하게 규정된 본성을 실체에 부여하는 지성의 관점(respectu)에서 사용될 뿐이다.”

이와 관련하여 스피노자는 두 가지 예를 제시한다:

“우선, 나는 이스라엘을 세 번째 족장으로 간주하며, 야곱도 동일한 인물로 간주한다. 그러나 그에게 야곱이라는 이름이 주어진 것은 그가 자신의 형의 발꿈치를 잡았기 때문이다. 그리고, 나는 평면을 모든 빛줄기들을 변형시키지 않고 반사하는 것으로 간주한다. 나는 흰 것도 같은 사물이라고 보며, 그 평면을 쳐다보는 사람의 관점(respectu)에서 흰 것이라고 부를 따름이다.”

이 두 예는 어떻게 보면 부적당한 것처럼 보이기도 한다. 스피노자가 “이스라엘”과 “평면”은 실체를 표현하고, “야곱”과 “흰 것”은 속성을 표현하듯이, 동일한 한 사물이 두 이름으로 표현된다는 것을 설명하려고 했기 때문이다. 그의 예에 의하면 실체와 속성은 동일한 것이 된다. 그러나 “이스라엘”로 상징된 실체가 “야곱”으로 상징된 속성에 의해 규정된다면, 이는 스피노자가 이스라엘을 한 속성이 자신의 유에서 표현하는 근원적 존재로 간주하고 있음을 알 수 있다. 이로부터 실체는 단 하나의 속성과도 동일한 것으로 간주될 수 있지만, 문제는 실체는 그 속성만이 아니라는 것이다. 즉 실체는 단지 하나의 속성과 동일시되는 것이 아니라 모든 속성들과 동일시된다. 이런 표현이 가능하다면, ‘실체는 모든 속성들이다’라고 말해야 한다. 여러 번 강조한 것처럼, 실체의 동일한 본질이 무한히 많은 존재 질서들에서 드러나는 것이다. 예를 들어 설명하자면, 동일한 생각이 여러 텍스트를 통해 표현되는 것과 같다. 이 텍스트들은 서로 다르지만 그들이 표현하는 동일한 생각에 의해 서로 대응하고 일치한다. 또는 음악에서 음계의 본질 자체와 개별 음계들의 관계를 통해서도 실체와 속성들의 관계를 설명할 수 있다. 음계는 여러 조들을 통해 표현된다. 조들은 개별 음계들의 관점에서는 서로 환원될 수 없지만 각각 음계 자체의 근원적 질서를 충실히 표현한다. 각 조는 근원적 음계의 본질을 표현하지만 그 자체를 고갈하지는 못한다. 각 조는 하나의 음계일 뿐, 음계 전체로서의 음계 자체는 아니기 때문이다. 요컨대 실체는 속성들의 존재론적 근거이며 속성들은 실체의 인식론적 근거다.

속성의 존재는 실체의 본질에 의해서만 가능하고 실체의 본질은 속성에 의해서만 드러난다. 속성들 없다면 실체는 내용 없는 단어나 공허한 존재에 불과할 것이다. 실체는 실체의 본질을 표현할 수 있는 모든 것에서 드러나기 때문에 삶을 지닌 존재이다. 따라서 실체 없는 속성들 또한 있을 수 없다. 신의 발현은 삶의 표현이며, 신의 삶은 속성들 전체를 통해 표현되는 것이다.

실체와 속성들의 관계는 상호성의 관계다. 세 각의 합이 두 직각과 같다는 것을 생각하지 않고 어떻게 삼각형을 생각할 수 있겠는가? 그러나 이런 상호성은 실체 안에서 속성들이 병치된다는 의미는 아니다. 왜냐하면 속성들은 실체적이며, 따라서 신과 동질적이므로 속성들의 견고한 결합인 신의 본질과 관계하기 때문이다. 즉 속성들을 제외하고서 실체의 진리를 설명할 수 없으며, 실체를 제외하고서 속성들의 존재를 설명할 수도 없다. 저명한 스피노자 철학 연구가인 빅토르 델보스(Victor Delbos)가 지적한 것처럼, 속성들과 실체의 관계는 일종의 "순환"이다. 스피노자의 속성 개념에 관해서는 많은 연구자들이 도서관 하나를 거뜬히 채울 정도의 문헌이 있다고 과장할 정도로 논란이 분분하다. 스피노자의 논변에 대한 극히 다양한 해석의 여지는 있지만, 스피노자가 확립하려는 명제의 의미는 명백하다. 그것은 무한히 많은 속성들은, 실재적으로 구분됨에도 불구하고, 신의 본질을 분할하지 않은 상태로 표현한다는 것이다. 속성들은 신의 본질을 표현함으로써 무한성과 영원성으로 신을 구성한다. 각 속성은 실체와 동질성을 가지고서 실체의 본질을 제한 없이 표현한다. 각 속성은 다른 속성들과 구분됨으로써 무한하며, 하나의 완전한 개념처럼 자신에 의해 그리고 자신 안에서 생각된다. 그리고 신의 관념이 요청하는 바에 따라, 신의 본성에는 실체성을 가진 무한히 많은 속성들이 속하는 것이다.

무한히 많은 속성들 중에 인간이 인식할 수 있는 것은 '연장'(res extensa)과 '사유'(res cogitans) 두 가지밖에 없다. 인간은 육체와 관념으로 구성되어 있기 때문이다. 그런데 속성들은 신의 본질을 표현하면서 신과 관계한다는 점에서는 서로 동일한 기능을 갖지만, 서로 실재적으로 구분되기 때문에, 연장 속성과 사유 속성은 인과관계에 있지 않다. 이 두 속성의 특성은 과연 무엇인가?

사유의 유(類)에서 신이 사유하는 존재인 것처럼, 연장의 유에서 신은 연장의 존재이다. 사실 '연장(延長)'이라는 번역어는 스피노자의 철학에서 나타나는 res extensa 개념과 일치하지 않는다. 특히 데카르트적인 연장의 의미, 즉 크기, 모양, 운동의 개념을 스피노자는 속성이 아니라 신의 결과인 양태의 차원에서 보기 때문이다. 그러나 일반적 용례를 따라서 여기서는 '연장'이라는 용어를 사용하기로 한다. 그러나 각 철학에서 다르게 사용되는 용어는 그 의미에 맞게 섬세하게 사용해야 할 것이다. 스피노자가 말하

는 res extensa는 만물의 원리를 이루는 신의 속성이며, 크기, 길이, 넓이 등을 양(量)을 함축하는 용어인 연장과 부합하지 않는 질(質)이기 때문에 '물질(物質)'이라는 번역어가 가장 적합할 것이다.

여하튼 만물이 신에 의해서 존재하고 설명되어야 한다면, 사유하는 존재들은 사유 속성에 의해서만 존재하고 설명될 수 있으며, 물질적 존재들은 연장 속성에 의해서만 존재하고 설명될 수 있다. 그런데 만물이 존재하고 생각되는 질서와 결합은 신이 모든 속성들에서 동시에 작용하는 신적 질서와 결합이다. 신이 만물을 우선 산출하고 그 다음에 자신의 산출물을 생각한다고 할 수 없으며, 그와 반대로 신이 만물을 생각하고 그 다음에 그것을 산출한다고도 할 수 없다. 첫 번째 경우는 신이 자신의 행동을 인식하지 않은 채 힘을 발휘한다고 보는 것이며, 두 번째 경우는 신의 행동이 미리 구상된 결정에 종속되며, 따라서 신의 본성에 어떤 간극이나 공백을 가정하는 것이기 때문이다. 신은 만물을 생각함과 동시에 산출한다고 보아야 한다. 신의 힘은 모든 속성들에서 동시에 전개되므로, 만물에서 동일한 절차를 따라 한결같이 드러나는 것은 신의 변함없는 구조다. 신은 절대적으로 유일하기 때문에, 신이 만물을 산출하는 방식과 만물을 생각하는 방식은 동일한 것이다. "관념의 질서와 결합은 사물의 질서와 결합과 동일하다."(『에티카』, 2부, 정리7) 신은 연장 실체로 간주되기도 하고 사유 실체로 간주되기도 하는 하나의 동일한 실체인 것이다. 그리고 각 속성에서 드러나는 것은 언제나 같은 절차다.

"예컨대 자연 안에 존재하는 원과 마찬가지로 신 안에도 있는 이 존재하는 원의 관념은 동일하며, 그것은 상이한 속성에 의하여 설명된다. 그러므로 우리들이 자연을 연장의 속성에서 생각하든 또는 사유의 속성에서 생각하든 아니면 어떤 다른 것의 속성에서 생각하든 간에 우리는 동일한 질서, 곧 원인들의 동일한 연결을, 다시 말해서 동일한 사물이 상호 계기하는 것을 발견할 것이다."(『에티카』, 2부, 정리7, 주석)

이렇게 존재들의 질서는 연장에 의해서 설명되기도 하며 사유에 의해서 설명되기도 한다. 연장은 신의 속성으로서 모든 물질세계의 존재와 설명을 위한 절대적 원리이며, 사유는 신의 속성으로서 모든 사유세계의 존재와 가지성의 절대적 원리이다. 존재하는 모든 것은 그 고찰 관점에 따라 사유 실체에 관계하거나 연장 실체에 관계하는 것이다.

속성은 실체적이기 때문에 분할되지 않는다. 따라서 연장은 다른 부분들과 관계하는 어떤 것이 아니다. 오히려 연장은 물질적 존재들의 관계를 가능케 하는 원리다. 연장은 분할되지 않으므로 유일하며, 사유와 구분되므로 무한하다. 따라서 연장은 연장 그 자체로 생각되는 것이기 때문에 하나의 완전한 개념이다. 또한 연장은 길이나 넓이 등 물체의 특정한 형태가 아니다. 감각에 의거하여 연장을 고찰할 경우에만 우리는 연장이

특정한 형태이며 따라서 다른 물체들로부터 제한을 받을 수 있다고 말할 수 있는 것이다. 그러나 감각에 기초한 판단은 추상과 상상의 판단 방식일 뿐이다. 그리고 물체들이 마치 실재적으로 실체적 구분의 차원에서 구분되는 듯이 추상적으로 판단하는 것은 물체들 사이에 공백이 있음을 가정하는 것이다. 지성의 관점에서 보면, 자연에는 공백이 없으며 물체들의 구분은 실체적 구분이 아니라 양태의 구분일 뿐이다. 따라서 연장을 수(數) 또는 양으로 측정하려는 것은 연장을 양태적으로 보는 것이다. 그러나 연장을 수나 양으로 측정할 수 없기 때문에 연장이 무한한 것은 아니다. 오히려 연장이 무한하기 때문에 수나 양으로 헤아릴 수 없는 것이다. 실재적으로 고찰된 연장은 단일한 것이다. 연장은 모든 물체들의 유일 원인이며 따라서 모든 물체들은 연장 없이는 존재할 수도 생각될 수도 없다. 연장은 한계가 없으므로 무한하며, 지속을 모르므로 영원하다. 물체의 특정한 형태들은 사라질 수 있지만 연장은 영원히 동일하게 남는다. "물질의 단 한 부분이 무화된다면 곧바로 연장 전체가 사라질 것이다."(편지4) 무한하고 영원한 연장은 신의 본성에 속하는 것이다. 결국 물질질서에 속하는 모든 것은 연장과 관계함으로써 존재하고 설명될 수 있는 것이다. 연장은 물질세계의 통일성이다.

사유는 신의 근원적 사유 활동을 표현하는 한에 있어서 신의 속성이다. 우리가 신은 사유한다고 말할 때, 신의 사유는 절대적인 것이다. 신의 사유는 인식 대상을 요청하는 사유가 아니며, 따라서 사유의 본질은 인식 대상에 상대적인 것이 아니다. 사유는 어떠한 관계 속에도 들어가지 않기 때문에 사유를 제한할 수 있는 것은 아무것도 없다. 사유는 어떠한 관계에 의해서도 제한되지 않으므로 자신의 조건이 되는 다른 관념을 요청하는 특정한 관념이 아니다. 심지어 사유는 모든 관념들의 총합도 아니다. 사유는 모든 관념들의 총합의 조건 자체다. 달리 말하면 사유는 모든 사유 행위들의 원천인 근원적 힘이다. 따라서 사유 없이는 모든 사유 행위들은 존재할 수도 생각될 수도 없다. 사유는 신의 특성들 중 하나가 아니라 신의 특성들을 가능하게 해주는 것이다. 예를 들어 신은 전지(全知)하기 때문에 사유하는 것이 아니라, 사유하기 때문에 전지한 것이다. 사유는 모든 관념들을 산출하고 사유하는 근원적이고 무한한 힘인 것이다. "왜냐하면 우리들은 사유하는 존재가 많은 것을 사유하면 할수록 그것은 그만큼 많은 실재성이나 완전성을 포함한다고 생각하기 때문이다. 그러므로 무한하게 많은 것을 무한히 많은 방식으로 사유할 수 있는 존재는 필연적으로 사유하는 힘이 무한하다."(『에티카』, 2부, 정리1의 주석)

이렇게 사유는 절대적 사유 행위이므로 신의 속성들 중 하나다. 그런데 사유 속성과 다른 속성들의 차이를 지적해야 한다. 사유 속성은 무한히 많은 것, 즉 다른 속성들도 사유할 수 있기 때문에, 다른 속성들, 예를 들면 연장이 할 수 없는 것을 할 수 있다. 연장이나 다른 속성들은 사유를 생각할 수는 없기 때문이다. 따라서 사유 속성은 다른

속성들과 비교해서 일정한 특권을 누리는 것 같다. 그러나 이것이 사유 속성이 다른 속성들보다 우월하다는 의미는 아니다. 사유 속성이 다른 속성들이 갖지 못한 것을 갖고 있지만, 또한 한계를 지니고 있기 때문이다. 예를 들어 사유는 연장이 물질세계에서 실현하는 가시적 생산력을 갖고 있지 않다. 따라서 속성들의 차이는 각 속성이 지니는 특유성일 뿐이다. 모든 속성들은 서로의 영역을 침범하지 못하며, 각각이 자신의 유(類)에서 신의 힘을 고갈하지 못하기 때문에 동등하다. 한 물체의 관념을 가졌다고 해서 그 관념이 그 물체라고 말할 수는 없는 것이다. 만물을 사유할 수 있는 것은 사유 속성에 속한 고유한 힘이다. 결국 사유하는 모든 존재는 사유 속성과 관계할 때 비로소 존재하고 생각될 수 있다. 사유는 사유 질서의 통일성이다.

사유와 연장은 실체를 구성함으로써 원인의 질서를 이루는 원리들이다. 사유와 연장은 능산적 자연(Natura naturans). 즉 "그 자체 안에 존재하며 그 자신에 의하여 파악되는 것, 아니면 영원하고 무한한 본질을 표현하는 실체의 속성, 곧 자유로운 원인으로 고찰되는 신"(『에티카』, 1부, 정리29의 주석.)이다. 그런데 속성들은 비록 개별적 존재들과 관계를 맺지는 않지만 그것들을 자신 안에 산출한다. 속성들의 존재 행위는 자연 안에 결과들을 산출하면서 이미 전제되는 것이다. 그러나 속성들은 서로 실재적으로 구분되기 때문에 서로의 영역을 침범하지 못한다. 좀더 정확히 말하자면, 신의 산출은 때로는 사유 질서에 따라, 때로는 연장 질서에 따라, 그러나 신의 본질이 표현되는 동일한 절차에 따라 동시에 전개된다. 이렇게 신에 의해 산출되는 결과들이 바로 소산적 자연(Natura naturata), 즉 "신의 본성이나 신의 각 속성의 필연성에서 생기는 모든 것, 즉 신 안에 존재하며 신 없이는 존재할 수도 없고 파악될 수도 없는 그러한 것으로 고찰되는 신의 속성의 모든 양태"(『에티카』, 2부, 정리1의 주석)이다. 인간은 사유와 연장이라는 신의 두 속성을 통해 산출되었기 때문에 신과 분리될 수는 없지만, 본질(essentia)과 현존(existentia)이 동일한 신의 존재와는 전적으로 차이가 있는 유한한 존재로서 소산적 자연에 속하며 다른 유한한 존재들과 다양한 인과관계를 구성한다.

여기까지가 자연주의적 존재론의 기초를 구성하는 원리다. 존재의 근원적 원인체계를 구성하는 것이 신과 신의 속성들인 능산적 자연이라는 것, 그리고 존재의 결과체계는 각 속성들의 고유한 질서에 따라 산출되는 양태, 즉 소산적 자연이다.

여기서 우리는 데카르트의 영향과 관련된 스피노자의 생각이 진화한 과정을 볼 수 있다. 데카르트는 이 세계를 이해하기 위해서 신, 사유(인간의 정신), 연장(물질의 본성)만을 알면 된다고 생각했다. 그래서 그는 실체를 사유 실체와 연장 실체로 구분하는 이원론적 세계관을 구축했으며, 이런 실체들의 창조자인 신을 상정했다. 엄밀한 의미에서 데카르트에게도 절대적 의미에서의 실체는 신밖에 없지만, 사유와 연장이 서로 관계하지 않는다는 점에서 그는 사유와 연장을 실체로 부르겠다고 했

다. 우선적으로 스피노자는 데카르트에 반대하여 사유와 연장을 유일실체의 결과 또는 "양태"들로 간주했다. 스피노자는 유년기부터 체화해온 유일신 개념과 르네상스 시대의 신플라톤주의에서 가져온 범신론의 직관, 즉 자연의 전체적 완전성과 신의 통일성을 유지하려고 했던 것이다. 그러나 스피노자는 데카르트가 행한 사유와 연장의 실재적 구분에서 자신의 체계를 건립하기 위한 핵심적인 도구를 찾아내기 시작한다. 사유와 연장은 자신에 의해 생각되며 따라서 실체적인 어떤 것, 무한성과 비인과성을 드러내기 때문이다. 데카르트가 말한 사유와 연장은 전적으로 분리되어 있기 때문에, 서로 비인과성을 가지며, 서로 관여하지 않고 서로를 한정 짓지 않기 때문에 무한하다. 그러나 데카르트는 신에 의해서 사유와 연장이 창조되었다고 보는데, 스피노자는 이 점을 모순으로 파악한다. 사유와 연장이 신에 의해 창조된다면 사유와 연장의 비인과성을 설명할 수 없게 되기 때문이다. 이 지점에서 스피노자는 데카르트를 버린다. 그래서 사유와 연장을 신의 양태가 아니라 신의 본질로 끌어올리게 된다. 스피노자에 와서 사유와 연장은 실체의 "속성"들이 된다. 그러나 데카르트의 경우처럼 속성들이 있는 만큼 실체들이 있어서는 안 된다. 이 경우 신은 자신이 창조한 다른 실체들과 근원적으로 다른 실체가 될 것이며, 비인과적인 것이 원인의 작용을 받게 될 것이다. 그리고 이는 부조리하다. 따라서 모든 속성들이 하나의 동일한 실체를 지시한다는 것을 받아들이는 것이 보다 논리적인 일이다. 게다가 이 속성들을 유일실체에 통합한다고 해서 모순이 있는 것도 아니다. 각기 무한한 속성은 다른 속성을 제한하지 않기 때문이다. 속성들의 실재적 구분은 유일실체의 긍정을 방해하는 것이기는커녕 오히려 유일실체의 긍정을 가능케 하는 것이다. 이렇게 스피노자는 데카르트를 이용하여 데카르트와 거리를 두는 결론, 그리고 그가 가졌던 최초의 범신론적 직관을 강화하게 해주는 결론을 도출해낸 것이다.

요컨대 스피노자가 구축한 세계는 사유의 영역과 물질의 영역 간의 간극이 없이 신의 사유가 그대로 물질계에서 실현되는 평행론적 세계다. 달리 말하면 사유의 명령에 의해 물질이 작용하는 것이 아니다. 사유계는 사유의 법칙에 따라 신의 힘을 그대로 표현하는 것이며 물질계는 물질 법칙에 따라 신의 힘을 그대로 표현하는 것이다. 이런 신의 힘의 익명적 발현, 혹은 "신의 절대적 본성"의 표현을 스피노자는 필연성이라고 명명한다. 신은 곧 자연이라고 할 때 인간 삶의 의미도 행복도 자연의 필연성을 벗어날 수 없다. 구체적으로 자연주의적 윤리는 어떤 방식으로 구성되는가?

4-3. 욕망의 인식과 자연주의적 윤리

자연주의적 윤리는 당연히 자연주의적 존재론을 기반으로 구성된다. 인간은 '신 즉 자연'의 일부다. 신의 막대한 생산 능력의 일부를 이루고 있는 인간은 자기 자신을 보존하려는 성향을 갖는다. 이런 성향을 인간적인 용어로 표현하면 '욕망'이다. 인간의 본질은 자기 존재를 보존하려는 욕망이다. 자기 존재를 보존하고 온전한 자기 자신을 확보하는 것이 유일한 규범이고 목표다. 원초적 힘과 욕망이 모든 개체의 본질과 행위의 근본을 이룬다. 이런 근원적 존재보존노력이 스피노자가 코나투스(conatus)라 명명하는 모든 개체의 본질이다. 인간의 욕망은 힘의 증진, 더 큰 완전성의 획득, 즉 기쁨으로 향한다. 긍정적 감정만이 욕망의 진전을 표현해준다. 긍정적 감정에 기여하는 것은 기쁨의 원인, 선, 사랑과 환대의 대상이며, 긍정적 감정에 장애가 되는 것은 슬픔의 원인, 악, 증오와 배척의 대상이다. 엄격한 힘의 논리가 욕망의 삶을 지배한다.

인간은 즉각적 경험을 통해 존재보존노력을 의식하고 있다. 즉 의식은 존재보존에 유용한 것을 추구하려는 욕망을 그 대상으로 갖는다. 이런 노력 또는 욕망은 신의 두 속성인 연장과 사유 질서에서 동시에 표현되므로 육체와 정신을 통해 작동한다. 인간은 육체의 보존을 위해 양분 섭취로써 끊임없는 재생을 욕망하며 이런 욕망에 대해 의식하고 있다. 인간은 생각하고 느끼는 한에서 자신의 현실적 본질(essentia actuale)인 의식적 코나투스로 구성되어 있다. 정신과 육체로, 즉 의식이 있는 감각으로 구성된 인간의 코나투스는 "욕구"와 동일시된다. 욕구는 "인간의 본질 자체에 다름 아니며 이 본질로부터 인간 자신의 보존을 위한 모든 행위가 필연적으로 나온다."(『에티카』 3부, 정리 9 주석) 인간은 본성상 욕망하는 존재다. 따라서 자기 존재의 유지와 강화를 추구하는 모든 활동은 욕망에 기초한다. 욕망은 생각하고 느끼는 존재인 인간의 본질을 구성하는바, 인간의 모든 활동 양태를 포괄한다. 욕망은 노력, 본능, 충동, 의욕 등의 존재보존 성향을 모두 포함한다.

인간은 근원적인 이기주의에 따라 존재하고 행동한다. 인간의 활동이 의미가 있는 것은 그것이 자신의 존재보존에 기여할 때뿐이다. 인간은 욕망 외에 아무것도 아니다. 인간이 외부 대상을 고려하는 것도 오로지 그것을 욕망할 때뿐이다. 즉 외부 대상의 가치를 결정해주는 것은 욕망이다: "우리는 그것을 선(善)이라고 판단하기 때문에 그것을 향하여 노력하고 의지하며 충동을 느끼고 욕구하는 것이 아니라, 반대로 노력하고 의지하며 충동을 느끼고 욕구하기 때문에 어떤 것을 선이라고 판단한다."(『에티카』 3부, 정리9 주석)

욕망의 이기적인 성향은 단순하고 직선적인 운동이다. 엄격한 힘의 논리가 욕망의 원리다. 인간은 자신의 존재에 본래적으로 내재되어 있는 힘을 통해 자신의 존재를 고수

하려 하며 자신에 대한 전적인 긍정을 추구한다. 존재하기를, 능동적으로 행동하기를 그리고 살기를 욕망한다면, 또한 행복하게 존재하기를, 제대로 능동적으로 행동하기를 그리고 제대로 살기를 욕망할 것이다. 따라서 인간은 자기 존재의 보존에 유용한 모든 것을 긍정하고 자기 존재의 보존에 해가 되는 모든 것을 부정하려는 성향을 갖는다.

인간의 힘은 감정 상태를 근거로 측정된다. 기쁨은 욕망을 보다 큰 힘 또는 더 큰 완전성으로 이끈다. 그래서 우리는 모든 힘을 기쁨을 위해 사용한다. 반대로 슬픔에서 벗어나기 위해 모든 힘을 사용한다. 슬픔은 우리를 더 적은 완전성으로 이끌기 때문이다. 사랑은 기쁨을 주는 대상으로 향하고 미움은 슬픔을 주는 대상으로 향한다.

“이로부터 우리들은 사랑이 무엇이며 증오가 무엇인지를, 말하자면 사랑은 외부 원인의 관념을 동반하는 기쁨일 뿐이며 또한 증오는 외부 원인의 관념을 동반하는 슬픔에 지나지 않음을 명백하게 이해한다. 다음으로 우리는 사랑하는 자는 필연적으로 사랑하는 대상을 계속 소유하고 유지하고자 하며, 반대로 증오하는 자는 증오하는 대상을 멀리하고 소멸시키고자 한다는 것을 안다.”(『에티카』 3부, 정리13 주석)

삶의 규칙은 단순하다. 자기 존재의 보존을 욕망하는 것, 즉 힘을 유지하고 강화하는 것, 간단히 말하면, 기쁨을 획득하는 것, 존재하고 능동적으로 행동하고 사는 것, 더 나아가 행복하게 존재하는 것, 제대로 능동적으로 행동하는 것, 그리고 제대로 사는 것, 이것이 인간의 욕망이 추구해야 할 방향이며, 이는 그의 본성 자체가 명령하는 것이다. 이런 노력 없이는 어떠한 덕도 생각할 수 없고 어떠한 외적 원리도 강요될 수 없다. 선악의 구분과 의미도 기쁨의 획득을 위한 노력이 기준이다.

“나는 여기에서 선을 모든 종류의 기쁨과 기쁨을 가져오는 모든 것 그리고 특히 그것이 어떤 것이든간에 욕망을 만족시키는 것으로 이해한다. 그러나 악은 모든 종류의 슬픔 그리고 특히 욕망을 방해하는 것으로 이해한다. 왜냐하면 앞에서 밝힌 것처럼 우리는 사물을 선이라고 판단하기 때문에 욕망하는 것이 아니고 오히려 반대로 우리가 욕망하는 것을 선이라고 부르기 때문이다. 결국 우리들은 우리가 혐오하는 것을 악이라고 부른다. 따라서 각자는 무엇이 선이고 무엇이 악인지, 무엇이 더 좋고 무엇이 더 나쁜지 그리고 마지막으로 무엇이 가장 좋고 무엇이 가장 나쁜지를 자신의 감정으로 판단하거나 평가한다.”(『에티카』 3부, 정리39 주석)

사물의 가치가 선과 악의 용어로 판단되는 것은 우리 자신의 보존 법칙, 즉 기쁜 감정의 추구 법칙에 따라서 이루어진다. 선은 자기 보존에 유용한 것이고, 악은 자기 보

존에 해가 되는 것이다. 따라서 유해한 것은 배제하고 유용한 것은 추구해야 한다. 이런 규칙은 인간 본성의 표현 자체로서 인간에게 고유하게 속하는 근본적 법칙이다. 악이 나타날 경우, 각자는 엄격한 힘의 논리에 따라 더 적은 악, 즉 더 큰 선을 위해 그것을 피할 것이다. 두개의 선이 제시될 경우 주저 없이 더 큰 선을 택할 것이다. 따라서 욕망의 삶에서는 존중하고 지켜야 할 규범이나 의무는 없다. 자기 보존 욕망이 법이고 규범이다.

자기 존재를 보존하고 맘껏 발전시키기 위한 노력 중에 느끼는 감정이 유일한 규범이다. 기쁨에 대한 의식을 통해서만 자신의 노력에 만족할 수 있으므로, 추구해야 할 것은 결국 기쁨이다. 그런데 기쁨을 향한 노력은 제한을 모르는 무한정한 것이다. 따라서 인간은 기쁨을 느끼면 느낄수록 더더욱 기쁨을 욕망한다. 기쁨을 추구하지 않는다는 것은 자기 자신이 아닌 것이 되는 것이고 자신을 축소하는 것이며 자신을 파괴하는 것이다. 이는 자신의 본성 자체의 근본적 법칙에 대한 명백한 위반이다. 이런 욕망을 만족시키기 위해서는 최상의 기쁨이 요청된다. 최상의 기쁨이란 끊임없는 기쁨 또는 영원한 기쁨을 말한다. 즉 진정한 선의 발견과 획득에 의한 기쁨을 느낄 때 비로소 욕망은 충족된다. 변질되지 않는 기쁨의 획득, 이것이 바로 윤리적 목표다. 우리가 이런 기쁨을 소유하는 상태에 이른다면, 이런 최상의 행복 상태는 지복(felicitas, beatitudo)이라 불릴 수 있다.

인간의 본질이 욕망이라는 점에 근거하여 인간은 엄격한 힘의 논리를 통해 끊임없이 존재의 긍정을 추구하며 존재를 부정하는 모든 것을 배척한다는 것을 살펴보았다. 그러나 실존의 이면을 고려해야 한다. 모든 인간은 사물의 원인을 알지 못한 채 태어난다. 달리 말하면 인간은 세계를 즉각적으로 지각하고 느끼지만, 그런 지각과 감각의 원인을 설명하지는 못한다. 그렇기 때문에 인간의 원초적 상황은 녹록치 않다. 우선 인간은 자신의 근원적 힘이 그대로 작동한다고 원칙적으로 긍정할 수 있지만, 적어도 자신의 의식에 즉각적으로 나타나는 외부세계의 현존을 인정해야 한다. 그는 외부사물을 사용하고자 하지만, 자신이 외부사물의 산출 원인이라고 주장할 수는 없는 것이다. 그 산출 원인은 포착되지 않는 바, 그는 바로 그 원인이 되고자 한다. 자기 존재의 총체적 실현을 추구하는 윤리적 계획에 외부사물을 통합시켜야 하기 때문이다. 요컨대 인간은 외부사물이 그를 위해서 존재하기를 원하지만, 실제로 그러한 지에 대해서는 확실하지 않은 상황에 있다.

따라서 세계는 자신의 윤리적 계획에 통합될 수 있으므로 기회로서 나타나고, 동시에 세계의 방향에 대한 명확한 의식이 결여되어 있으므로 위협과 불확실성으로서 나타난다. 이 때 욕망은 세계를 유용한 것으로 간주하는 편을 선호하고 그 방향으로 움직일 것이다. 복잡한 의심보다는 즉각적 희망이 더 유리해보이기 때문이다. 이에 따라 우리

는 세계에 대한 의식을 본래적 욕망의 즉각적 작용에 의해 지원받은 표상으로 대체하게 된다. 즉 욕망주체의 노력은 외관의 영역에서 이루어지며, 그는 외관의 영역을 자신의 욕망처럼 실재적인 것으로 만들고 자신의 욕망의 결과로 보려 하게 된다. 자기 자신이 유일한 목적이며, 이 목적의 완수에 나머지 모든 것이 기여하기를 바라는 유아기적 상황이 연출된다. 세계는 개인 안에, 개인에 의해서, 개인을 위해서 존재해야 한다. 이렇게 욕망주체는 자신을 제국 속의 제국으로 간주하는 환상을 겪는다. 이제 세계는 암묵적인 타협 아래 나타난 모든 것일 뿐이다. 이런 실존의 조건에서 욕망주체는 자신에게만 속하는 세계의 관점에서 유용성을 추구하고 사물을 유용성의 정도에 따라 판단하게 된다.

그런데 인간은 육체적이면서 의식적인 존재, 즉 감각하고 사유하는 존재이다. 따라서 그가 자신의 활동에 대해 형성하는 의식 속에 육체와 외부사물의 여러 관계로부터 오는 다양한 표상이 들어온다. 실제로 육체는 자기의 힘을 유지하고 최대한으로 발전시키기 위해서 여러 외부사물을 끊임없이 필요로 한다. 외부사물이 인간의 육체에 유용한지 유해한지 여부는 중요한 것이 아니다. 우선 육체가 외부와 관계를 맺는다는 사실은 명백하다. 이로부터 육체와 외부세계의 관계에는 육체의 표상과 외부사물의 표상이 동시에 포함된다. 그러나 사물들의 원인에 대한 무지는 인간에게 본래적인 것이다. 따라서 그가 윤리적 계획에 통합시키려 하는 대상들의 평가는 그것들의 실상을 인식하지 못한 채 이루어지는 것이다. 즉 외부대상에 대한 평가는 객관적 실재가 아니라 주관적 성향에 의거하여 이루어지며 혼란한 지각에 근거할 뿐이다.

이렇게 욕망주체가 욕망대상에 내리는 판단들은 극도로 다양하며 서로 대립될 수도 있다. 특히 욕망대상 가운데 가장 핵심적인 대상은 타인들이다. 욕망주체가 자신을 둘러싼 외부세계를 극히 다양한 방식으로 고찰한다면, 그에 못지않은 욕망으로써 외부세계를 대하는 다른 욕망주체들이 있다. 결국 모두가 차별성을 가지고 나타날 수 있다. “머릿수만큼이나 많은 의견이 존재하며 각자가 자기의 의견으로 가득 차 있다.”(『에티카』 1부, 부록) 개인의 욕망은 사회적 삶을 피해갈 수 없다. 한 인간에게 다른 인간은 자신의 본성과 공통되는 점을 가지고 있는 존재, 즉 자신과 가장 유사한 존재다. 그러나 한 존재가 다른 존재와 공통점을 가진다는 사실은 그들이 반드시 일치한다는 것을 의미하지 않는다. 공통성은 존재들의 조화와 부조화, 즉 유용성과 유해성의 필요조건일 뿐이다. 공통성을 지닌 존재들은 언제나 서로 대립될 수 있기 때문에 인간들은 서로 가장 큰 짐이 될 수 있다. 가장 큰 유용성과 가장 큰 유해성의 가능성을 동시에 가진 것이 인간 사회다. 결국 욕망의 충족 또는 행복은 사회적 차원을 필요로 한다. 스피노자의 저명한 주석가인 빅토르 델보스(Victor Delbos)는 정치학의 불가피성을 다음과 같이 적절하게 설명한다.

“인간의 도덕적 발전의 본질적 원인 중 하나는 외부의 존재들, 특히 그의 동료들과 관계를 맺어야 하는 필연성이다. (...) 그러므로 모든 인간에게는 개인적 삶이 존재하는 동시에 사회적 삶이 존재한다. 개인적 삶은 많은 부분에서 자신 안에 갇혀있을 수 있는 반면, 사회적 삶은 외적 행위에 의해 불가피하게 나타난다. 어떠한 조건 하에서 이런한 외적 행위가 수행되어야 하고, 어떤 원인으로 인해 외적 행위가 때로는 방해 받고 때로는 촉진되며 때로는 한정되는지를 규정하는 것이 바로 정치학의 내용이다.”[3)]

개인의 욕망이 아무 장애물도 만나지 않고 행복에 도달할 수 없다는 것은 실존적 조건이다. 세계는 막대한 재료를 펼쳐보이기 때문에, 무지를 타고난 욕망주체에게 있어 사물과 사건에 대한 판단은 충동과 정념(情念, passion)에 의해 이루어진다. 따라서 욕망주체들은 경쟁, 갈등, 폭력에 노출되어 있다. 각 존재는 자연권을 보유하고 있기 때문에 원칙적으로는 아무 제한 없이 자신의 이익을 추구할 수 있기 때문이다. 이것이 자연 상태다. “모든 자연적 존재는, 다른 어떤 것도 고려하지 않고, 자기에게 고유하게 속한 힘(conatus)의 범위 내에서 자신의 상태를 고수하고자 한다.”(『신학정치론』, 292쪽) 큰 물고기는 작은 물고기를 잡아먹을 권리가 있다. 자기의 보존을 위해 주어진 모든 힘을 발휘하는 성향은 만물이 지닌 본성의 법칙이다. 자연 상태에서 각 개체는 자기의 재량대로 자신의 힘을 긍정할 권리가 있다. 자연 상태는 도덕도 종교도 이성도 개입하지 않는다. 자연 상태는 생존 의지만이 작동하는 선과 악의 피안이다.

그러나 역설적으로 자연 상태는 자연권이 최고로 위협받는 상태다. 홉스가 말한 것처럼 자연 상태는 만인에 대한 만인의 투쟁이 이루어지는 장(場)이기 때문이다. 따라서 자연권을 확보하기 위해서 자연 상태는 필연적으로 사회 상태로 대체될 수밖에 없다. 자연 상태에서 사회 상태로의 전환은 각 개인이 자신의 자연권을 집단에 양도하는 계약 또는 협정을 요청한다. 자연권의 양도는 권리의 포기이지만 합리적인 유용성을 통해 정당화된다. 어떤 선의 포기는 더 큰 선을 얻기 위해서이며, 어떤 악의 수용은 더 큰 악을 피하기 위해서이다. 공동체는 자연 상태의 삶보다 더 큰 안전을 보장하기 때문에 정당화될 수밖에 없다. 그러므로 사회계약은 인간들의 태도에 근원적인 변화를 일으킨다. 사회계약은 개인들이 즉각적인 탐욕만을 추구하는 것을 금지하고 공동 생존을 위한 규칙을 따르도록 강제한다. 개인들이 자연권을 공동체에 양도하는 사회 계약을 통해 사회는 모든 자연권의 총합으로서 모든 영역에서 자연권을 누리는 일종의 집단적 개체를 구성한다.

3) Delbos Victor, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, F. Alcan, 1893(réimpression avec une introduction d'A. Matheron, PUPS, coll. 〈Travaux et documents du Groupe de recherche spinozistes〉, 1990), p.157.

국가구성 원리인 계약은 집단의 생존을 위해서 맺어지는 것이기 때문에 종교도 세속 권력의 통제를 벗어날 수 없다. 주권자의 의지와 종교가 충돌할 경우 적어도 외적으로는, 즉 행동의 차원에서는 주권자의 의지인 국법을 따라야 한다. 반대의 경우는 반역으로 간주된다. 자연 상태에서 사회 상태로의 전환은 집단의 생존을 위한 필연성이기 때문에 주권을 넘어선 심급은 인정되지 않는 것이다. 실제로 공포와 불안의 연속인 자연 상태에서 모두는 적의, 증오, 술책, 분노의 한 가운데 살고 있었고 각각은 모두를 상대로 자신을 보호할 능력이 없기 때문에 실질적으로 그의 자연권을 보장해주는 것은 없었다. 그래서 생존의 압박이 계약의 동기가 된 것이다. 즉 각 개인이 자신의 자연권을 집단에 양도하는 계약이 요청되며 개인들은 그들의 모든 권리를 통치권자에게 단번에 양도했다. 따라서 모든 불복종과 저항의 시도는 반역으로 간주된다.

"… 확실한 것은 한 사람이건, 몇몇 사람들이건, 마지막으로 모두이건 간에 주권을 보유한 이가 자신이 원하는 모든 것을 명령할 최상의 권리를 누린다는 것이다. 게다가 자발적으로든 힘을 통한 강제에 의해서든 자신을 방어할 힘을 타인에게 양도한 자는 자신의 자연권을 전적으로 포기한 것이며, 결과적으로 모든 점에서 그 인물에게 복종하기로 결정을 한 것이다. 그는 왕이나 귀족들 혹은 국민이 그들이 부여받은, 그리고 권리 양도의 기초였던 주권을 보존하는 동안 그러한 태도를 절대로 바꾸면 안 될 의무가 있다."(『신학정치론』, 301쪽)

그러나 피통치자들은 결코 그들의 자연권 전체를 포기하지 않기 때문에 완전한 만장일치에는 어려움이 따른다. 그렇기 때문에 국가의 조직과 운영은 가장 공들여야 하는 작업이다. 국가의 권리를 우선시하는 스피노자의 관점은 다음의 구절에서 극명하게 나타난다.

"자신의 운명에 대한 불만과 그에 따른 변화에 대한 갈망, 조급한 분노, 가난에 대한 경멸로 인해 어떤 범죄가 빈번히 발생하는지, 그리고 그들의 정신이 이러한 욕망의 감정에 휩쓸려 어떤 식으로 동요하는지에 대해서는 누구나 잘 알 것이기 때문에 모든 것을 열거할 필요는 없다. 그러한 것들을 막아내고, 부정행위가 들어설 여지가 조금도 없도록 국가를 조직하고, 나아가 인간들의 개인적 성향이 어떻든지 간에, 그들로 하여금 공동체의 권리를 항상 그들의 개별적 이익보다 우선시 하도록 이끌 제도를 만들어내는 것이야말로 실현해야 할 임무이자 과제다."(『신학정치론』, 313-4쪽)

그렇다면 국가 권력은 절대적인 것이며 개인의 행복은 국가의 방향과 일치할 때만 가능할 것인가? 스피노자의 정치철학은 일견 국가주의를 강조한 것처럼 보일 수 있는

데, 그가 제시하는 관용의 원리를 통하여 논의의 균형을 잡을 필요가 있다. 종교를 비롯한 모든 영역에서 스피노자가 국가의 우위를 강조하는 것은 사실이다. 그는 다음과 같은 질문을 던진다. 만일 정치권력이 불의를 저지르면 누가 반대할 수 있는가? 독재, 폭정, 참주 등에 관해 어떻게 생각해야 하는가? 이 문제에 대해 스피노자는 반문한다. 만일 개인들이 권력에 대한 판관이 된다면 그들이 맞는지 어떻게 식별할 것인가? 결국 스피노자는 종교가 정치적 통제 밖에 있을 수 없다는 점을 다음과 같이 강조한다.

"종교의 문제에서 사람들은 습관적으로 크게 오류를 범하며, 경험이 너무도 잘 알려주듯이, 그들의 기질의 다양성에 따라 허구를 가지고 대대적으로 서로 경쟁하기 때문에, 종교와 관련된다고 그들이 생각하는 모든 영역에서 신민들이 주권자의 법에 복종하는 것이 면제된다면, 국가의 권리는 각자의 판단과 감정의 다양성에 의존될 것이다. 국가의 법률 체제가 자기의 신앙 및 미신과 양립하지 않는다고 판단할 경우 어느 누구도 법을 따르지 않을 것이다."(『신학정치론』, 308쪽)

요컨대 국가권력은 배타적이다. 그러나 통치자들이 관용의 태도를 갖는 것이 국가의 유지와 안정에 유리하다. 즉 통치권자들이 다양한 방법을 동원하여 사유와 신앙의 표현을 통제할 권리가 있다고 해도 자유를 허용하는 것이 더 실용적이다. 통치권자들은 미미한 동기로도 시민을 탄압하거나 제거할 권리가 있으나 그런 행위는 필연적으로 국가를 위태롭게 할 것이다. 이런 의미에서 국가의 능력이나 권리는 절대적인 것은 아니다. 권력을 절대적인 방식으로 발휘하면 위험을 초래할 수 있기 때문에 그것은 유용하지 않다.

관용의 원리는 국가의 안정과 평화를 위한 실용적 규칙이다. 사실 만장일치를 이끌어내는 것은 불가능하다. 개인의 사유는 본성상 침해할 수 없는 권리에 속하기 때문에 국가의 통제가 개입될 수 없다. 따라서 모두가 동일한 방식으로 생각하도록 강제하는 것은 국민의 반감을 불러일으키며 국가에 위협이 될 뿐이다. 오히려 시민의 마음을 얻는 것이야말로 권력을 유지하기 위해 가장 유용한 정치 기술이다. 통제는 외적인 차원, 즉 행동에만 적용될 수 있다. 국가의 안전을 위해서는 단 하나의 조건이 필요하다. 즉 모두가 자신의 사유에 따라 행동할 권리만 포기하면 된다. 강압적인 법 체제는 역효과를 낳는 경우가 대부분이다. 비판을 금지하면 아첨꾼과 협잡꾼이 활개를 치고 진정성은 사라지게 된다. 독재 국가에서 부정과 부패가 판을 치는 것은 당연한 귀결이다. 나아가 진정성이 없는 상태에서 국가가 일말의 나약한 모습을 드러내면 탄압 받던 국민들은 국가의 안전에 위협적인 존재로 돌변할 것이다.

결국 사상과 표현의 자유가 보장될 때 국가는 더 견고히 유지되고 강화된다. 국가의 구성 요소인 국민을 적으로 돌리는 것만큼 어리석은 일은 없다. 이런 점이 바로 스피노

자가 권고하는 정치적 자유의 허용이며 관용의 원리다. 국가권력이 사상, 여론, 종교 등과 관련된 영역에서 강제력을 행사할 경우 이는 결국 통치권자들에게 불리하게 작용할 것이기 때문이다. "결코 폭정은 오래가지 못한다"는 것이 스피노자의 신념이다.

스피노자에 따르면 국가는 개인의 내면을 통제할 수 없다. 그것은 인간의 본성상 불가능하기 때문이다. 나아가 국가가 내면의 통제를 시도할 경우 그것은 국가에게 불리하게 작용한다는 것이 스피노자의 신념이다. 그래서 결코 폭정은 오래 가지 못한다고 그는 반복하여 말한다. 이런 점이 바로 스피노자의 지극히 현실주의적인 정치적 진단에도 불구하고 낙관적이라고 규정할 수밖에 없는 그의 관점이다. 사회규범은 폭력과 야만의 자연 상태로부터 인류를 빠져나오게 해준 합리적 산물이다. 사회적 제재와 승인에 의거하는 것은 유용하며, 진정한 욕망의 실현을 위한 필수적 단계다. 특히 사회구성원들의 전체적 힘을 주권으로 인정하는 민주주의는 이성적으로 확립된 사회를 보장하며, 노예 상태의 개체들을 시민들로 변형시켜주는 기제다.

그럼에도 불구하고 우리는 스피노자에서 사유와 행동의 영역이 엄격히 분리되며 행복의 공간은 축소될 수밖에 없는 것은 아닌지 물을 수 있다. 원리적으로 볼 때 행동은 국가의 통제권에 있으므로, 행복의 선험적 가능성은 오직 내적인 차원에 있기 때문이다. 국가라는 행복의 필요조건이 충족되었음을 전제하고 행복의 충분조건인 내적 조건을 규정한다는 것은 유혹적인 일임이 분명하다. 실제로 스피노자의 윤리학은 "인식의 윤리학"이다. 달리 말하면 사회규범은 행복의 직접적 조건이 아니다. 사회규범은 벌, 죄, 공포, 불안 등의 정념과 제재에 의거하기 때문에 진정한 행복의 윤리가 될 수 없다. 사회규범의 진정한 유용성을 볼 수 있는 능력을 발현하여 사회규범을 적극적으로 수용하고 활용하되, 반성을 통해 욕망의 힘을 보다 내적인 차원에서 극대화함으로써 욕망의 여정을 완수해야 한다. 실제로 다음과 같은 선언을 고려할 때, 『에티카』의 후반부는 국가의 유용성이 전제된 가운데 윤리학적 논의를 이어가는 것으로 보인다. "인간들의 공동 사회로부터 불편보다는 편익이 생겨나는 것이 사물의 실제 사태다."(『에티카』, 4부, 정리35, 주석) 대중은 국가적 강제를 통하여 통제되어야 한다는 것은 스피노자의 현실주의적 신념이다. "대중이 두려워하지 않을 경우 대중은 두려운 존재가 된다. 그러므로 예언자들이 소수의 이익이 아니라 공동체의 이익을 고려하면서 겸손과 후회와 외경을 그토록 권고한 것은 이상한 일이 아니다."(『에티카』, 4부, 정리54, 주석) 도덕도 종교도 국가를 넘어설 수 없다.

국가의 유용성을 우선 전제하고서 스피노자가 제시하는 인식의 윤리학을 정리해보자. 윤리적 고찰을 위해서는 욕망의 실존적 조건을 규정할 때 논의된 욕망주체와 욕망대상의 관계를 추적해야 한다. 이 관계는 욕망주체에게 복합적인 이미지로서 작용하며, 이미지들에 대한 부적합한 판단은 모든 정념의 씨앗이다. 그렇기 때문에 욕망주체가 현재

마주치는 이미지들이 무작위로 연상되고 결합되어 욕망을 부정적 감정들의 연쇄로 이끄는지의 여부를 성찰하고, 욕망을 응고시키는 이미지들의 고착성을 경계해야 한다. 이미지들이 기계적으로 결합되어 회고적 감정으로 욕망을 이끌 때, 과거 사건을 감정상태의 원인으로 보는 환상을 겪지 말고, 이미지들의 실질적 결합 상태를 분석해야 한다. 그리고 이미지들의 결합 질서를 온전하게 정립하고 그것을 새로운 감정상태의 원인으로 규정해야 한다. 냉철한 반성을 통한 이런 대체 작업은 외부 사물에 대한 면역력을 증대시켜주며 견고한 가지성의 영역을 부분적으로라도 확보해준다.

감정상태의 인과성이 재정립되기 시작하면, 자유의지, 초월적 규범 등의 추상적 개념은 욕망의 이정표가 되지 못한다. 자신의 내부와 외부가 공통적 특성을 통해 연결되고 그 특성의 적합한 인식이 감정의 원인으로 작용할 때, 욕망주체는 세계를 가지적인 체계로 볼 수 있다. 세계의 존재론적 질서를 인식하기 시작한 반성적 욕망주체는 자신의 확장을 통해 자연 질서 전체를 자신의 내부에 농축시켜 들여놓으며, 자연은 반성적 욕망주체의 농축을 통해 그 내부에서 확장된다. 상상과 정념의 대상이었던 외부 사물들은 오히려 지성의 이해 대상이 된다. 주체도 객체도 견고한 존재론적 기반을 공유하므로 욕망의 힘은 강화된다. 욕망의 윤리학은 유용성의 궁극적 근거를 제시하지 못하는 공리주의가 아니라 자연 법칙에 대한 정확한 인식에 의거하는 것이다.

욕망주체는 행복을 향해 한걸음 더 나아갈 수 있다. 정념으로부터의 해방을 통해 존재의 원리를 추적하고 명석 판명한 관념들을 조직했다면, 이제는 존재론적 원리 자체로부터 모든 것을 규정할 수 있다. 육체는 이미지들의 수동적 조합과 정념, 그리고 욕망의 변질의 진원지였지만, 이미지들의 공통적 특성을 통한 명석 판명한 이해와 능동적 감정의 요소가 된다는 점을 욕망주체는 우선 파악해야 했다. 그러나 육체와 외부의 공통성을 조직하는 차원을 넘어서 그 공통성의 원리 자체를 통해 육체를 규정해야 한다. 나의 육체는 더 이상 개별적 사건의 차원에서 외부와 관계하는 것이 아니다. 육체의 진정한 본질은 자연의 물질적 원리를 따르는 육체성 자체다. 육체는 자연의 견고한 한 부분이다. 그리고 존재론적 원리를 통해 육체를 인식하는 지성은 모든 명석 판명한 관념의 주체로 부활한다. 육체가 외부와 갖는 관계 속에서 드러나는 공통적 특성에 대한 적합한 관념들은 지성이라는 진리 자체를 구성하는 부분들이 된다. 욕망주체는 자신의 모든 행위를 자기 자신을 원인으로 하여 생겨나는 결과로서 간주할 수 있다. 자기 자신이 본질이고 행위는 자신의 본질의 필연적 양태나 특성이 되는 것이다. 욕망주체는 자신의 행위를 오로지 자신에 의해 이해하기 때문에 자기 자신의 타당한 원인이며, 따라서 능동적이고 자율적인 존재다. 어떠한 외적 규범도 욕망의 척도가 될 수 없다. 나 자신이 욕망의 원인이고 내 힘의 증가 원인이므로, 나 자신이 기쁨의 원인이며 사랑의 대상이다. 나는 나 자신의 규범이고 기준이다.

죽음도 불안의 대상이 되지 않는다. 혈액순환의 중지와 육체의 분해는 불가피하므로, 내세에서 개별적 육체에 대한 의식은 있을 수 없다. 그러나 그것이 현재 내가 향유하는 완전성을 침해하지는 못한다. 죽음은 적합하지 않은 인식이고 현재 내가 누리는 인식은 적합한 것이므로, 욕망은 죽음에 영향 받을 이유가 없다. 영원은 현재 속의 존재론적 체험이다. 욕망의 여정은 현세에서의 인식과 기쁨에서 완성된다. 욕망의 완성은 완전한 기쁨이며 극도의 존재 의식이다.

스피노자의 윤리학과 관련하여 일련의 문제들을 던지며 논의를 마무리하고자 한다. 국가라는 행복의 필요조건이 충족되었는지 여부를 어떻게 판단할 것인가? 국가의 존재 자체가 행복의 필요조건일 수는 없기 때문이다. 물론 국가의 존재는 그 부재보다 유용하다는 스피노자의 관점은 타당하지만, 한번 성립된 국가는 전체적 권력을 행사하기 때문에 개인의 행복은 국가의 방향과 일치하거나 내적 차원에 머무를 수밖에 없다. 스피노자의 정치학에서 국가는 권리의 측면에서는 결코 개인이 넘어설 수 없는 존재이기 때문에 피통치자에게는 복종만이 요구된다. 국가가 폭압의 주체일 경우에도 원초적 문명을 제공한 존재로서 그 유용성을 인정해야 하는가? 프로이트나 르네 지라르가 강조한 것처럼 국가는 문명의 '억압'이거나 불가피한 폭력일 수밖에 없는가? 그리고 국가 스스로 정상적 면역기능을 회복할 때까지 기다려야만 하는가? 완전한 행복은 내면에서만 추구되어야 하는가?

스피노자는 관용의 유용성을 철저하게 "심리적" 차원의 분석에 의거하여 규정한다. 스피노자는 공동체의 조직과 관련해서 결코 국가의 배타적인 권한을 문제 삼지 않는다. 그 어떤 경우에도 스피노자는 표현과 신앙의 자유를 국가의 권력에 제한을 가할 주체의 권리를 토대로 확립하지 않는다. 물론 정치권력이 불관용적 태도를 고수할 때 대중들이 두려운 존재들로 돌변하여 위험한 기제로 작용할 수도 있을 것이다. 스피노자가 "폭정은 결코 오래 가지 못한다"는 세네카의 말을 따르며 온건한 정부의 지속성을 강조하는 것도 그 때문이다. 그러나 의외로 오래 지속된 폭정의 사례는 많다. 나아가 지속의 기간도 지극히 상대적이다. 예를 들어 우리나라가 경험한 여러 차례의 폭정은 긴 것이었는가? 짧은 것이었는가? 또한 북한의 경우는 어떻게 보아야 하는가? 일례로 조선후기 100여 년간의 천주교 탄압과 대규모 살상은 결코 짧은 기간이 아니었고, 대중이 두려운 존재가 되면서 조선정부가 붕괴된 것도 아니었다. 자유의지를 부정하는 스피노자의 철학은 특히 국가적 폭력과 관련하여 저항의 자유를 차단하는 논리가 아닌지 우려된다. 국가라는 '개체'는 자신의 생존을 위해 얼마든지 자기의 부분들을 죽이는 '자기 면역' 같은 질병상태에 빠질 수 있다. 게다가 이런 질병의 기간 및 대중의 부정적 정서의 확산 기간은 누구도 예측할 수 없다고 할 때, 모든 비/합법적 수단을 동원하여 대중을 억

압하는 정치권력의 질병상태는 매우 길게 이어질 수 있다. 특히 현대사회에서 자본주의의 미시적 통제 또는 관리는 '폭정'이나 정서를 매우 판단하기 어려운 대상으로 만들어가고 있다. 현대 프랑스 철학자 들뢰즈의 관점에서 제안된 다음과 같은 의견은 스피노자의 정치철학과 관련하여 저항의 문제를 어떻게 사유해야 하는지 고민하게 한다.

"추상화된 자본-기계와 강고해진(그러나 또한 희극적인 퇴물이 된) 국가장치가 지배하는 사회는 딱딱하지만 명료한 통제사회가 아니라 부드럽지만 불투명한 관리사회이다. 그러나 여기에서 '불투명한'이란 지배체제가 흐트러졌음을 뜻하는 것이 아니라 좀더 추상적이고 복잡해졌음을 뜻한다. 관리사회는 억압하는 사회라기보다는 차라리 자유를 관리하는 사회이다. 사회는 유체화되었고 지배체제의 전략은 통제에서 관리로 옮겨갔다. 이런 사회는 어떤 사회인가? 이 사회의 방향성은 어떻게 수립되어야 하는가? 이런 사회에서의 실천은 과연 어떤 것이어야 하는가? 우리 시대의 사유는 이 문제를 붙들고서 씨름해야 한다."(『천하나의 고원』, 이정우, 236쪽)

본문에서 분석은 하지 않았지만, 폭군에게 저항할 수 있는 유일한 존재로서 스피노자가 여러 차례 강조한 것은 예언자다. 예언의 힘을 가진 자가 아니라면 아무도 폭군에게 저항할 수 없다. 기적을 행하는 예언자는 사회의 균형을 되찾기 위해 사회 자체가 발생시키는 일종의 해독제일 수 있다. 물론 스피노자의 철학에서 초자연적 기적은 존재하지 않는다. 기적은 우리가 그 원인을 모르는 현상일 뿐이다. 참주의 폭정과 그에 대한 예언자의 출현은 질 들뢰즈가 고찰한 면역 개념을 통해 유용하게 설명될 수 있을 것이다. 참주가 통치하는 체제는 "자기 면역증 질병"에 걸린 몸과 비유될 수 있다. 예언자는 몸의 균형을 찾아주는 정상적 면역 기능 혹은 해독제로 간주될 수 있을 것이다. 실제로 자유의지를 부정하는 스피노자의 체계 내에서 자살이나 자기 파괴는 "자기 면역증 질병"에 의해서 설명될 수 있다. 자기 파괴 현상과 관련하여 "실제로 언제나 문제가 되는 것은 다른 관계들 속으로 들어가도록 결정되어 이제 우리 속에서는 낯선 신체들처럼 작용하는 일군의 부분들이다. 〈자기 면역증 질병〉이라고 불리는 것의 경우가 그러하다. 바이러스 형태의 외부 작용인에 의해 그 관계가 교란되는 일군의 세포들은 그로부터 우리의 고유한 (면역) 체계에 의해 파괴될 것이다. 반대로 자살의 경우에는, 우위를 점하게 되는 것은 교란된 집단이며, 이것은 자신의 새로운 관계 속에서 우리의 다른 부분들이 우리의 고유한 체계를 저버리도록 유도한다.(〈우리가 모르는 외적인 원인들이 상상을 배치하고 신체를 변용하여, 이 신체는 최초의 것과는 다른 본성을 띠게 된다...〉)"(『스피노자의 철학』, 66-67쪽) 스피노자 철학의 틀 안에서 행복의 필요조건을 충족시키려는 개인들의 노력은 예언자적 차원일 뿐일 수 있다. 물론 이는 무시할 수 없는 면역 기능이다. 현대적 의미로 말하자면, 자본과 세속에 감염되지 않은 층이 두터울수록 그

사회는 정상적 면역능력을 보유하게 된다.

마지막으로 국가 개념 자체에 문제를 제기할 수도 있을 것이다. 개인 차원의 권리가 국가의 권리보다 강화될 수 없는 것은 근대적 계약론에 근거한 주권국가가 지닌 개념적 한계일 수 있다. 특히 스피노자의 국가 개념은 도덕과 종교가 모두 종속되는 서양 고대의 국가 개념과 유사하다. 이와 달리 사회적 삶의 진보와 진정한 혁명은 국가 구성원의 자격이 아닌 인류 자체에 대한 연대감과 개방적 행동에 있을지 모른다. 즉 국가의 목적은 단지 "시민"이 아닌 "인간"을 향한 보편적 인류애일 수 있다. 그러나 이는 스피노자의 철학을 넘어선 다른 차원의 담론을 요청하게 될 것이다. 다만 이 정도의 문제의식을 가지고서 스피노자의 자연주의를 탐구한다면 풍요로운 철학적 논의의 장이 열릴 것으로 생각된다.

05
철학과 문화

05 철학과 문화

5-1. 동양과 서양의 만남

1장에서 '철학'을 정의하면서 philosophia를 '비록소비아'로 음역해야 했던 서양 선교사들의 고민을 언급했다. philosophia의 그리스어 어원에 따라 일반적으로 '지혜에 대한 사랑'으로 표현되는 '철학'이 사실 서구적 의미라는 점, 그래서 서양 학문과 동양 학문 사이에 간극이 있다는 점도 살펴보았다. 동양과 서양의 관점을 아우를 수 있는 개념을 통해 철학의 의미를 파악하기 위해 우리는 '철학'을 형이상학과 윤리학의 종합으로 규정했다. 이에 따라 형이상학과 윤리학의 종합을 통해 삶과 관련된 지식 및 실천 방식을 제시한 비관론, 낙관론, 자연주의를 차례로 살펴보았다. 이 세 입장을 제시한 철학자들은 모두 서양 사상가들이지만, 이들의 관점은 서양 문화권에 전적으로 속한다고 평가하기에는 미묘한 부분들을 포함한다. 예를 들어 쇼펜하우어의 '의지' 개념은 분별의 원리인 표상에 의해 포착되지 않는다는 점에서, 분별과 언어(名)로 규정되지 않는 노자의 도(道) 개념과 만난다. 이 세계를 넘어선 지성적 실체를 최고의 원리로 간주해온 주류 서양철학에서 쇼펜하우어가 이탈하는 것도 바로 '의지' 때문이다. 의지는 비합리적인 힘이기 때문이다. 그러나 여기서 "비합리적"이라는 표현을 다소 비하적인, 즉 이미 가치판단이 개입된 용어로 받아들인다면, 이는 은연중에 '합리'가 기준으로 간주되고 있기 때문일 것이다. 비합리적 충동을 인간의 본질로 간주한 쇼펜하우어의 사상이 등장하고 이어서 니체가 서양전통 철학을 근본적으로 깨뜨리면서 서양철학이 일대 전환점을 맞이한 것은 잘 알려진 사실이다. 이때부터가 서양 '현대철학'의 큰 흐름의 시작이라고 할 수 있을 것이다.

또한 우리는 스피노자의 철학과 라이프니츠의 철학 사이에 넘어설 수 없는 대립이 존재함을 보았다. 스피노자의 신 개념은 계획을 하는 신, 목적을 가진 신 개념을 비판하면서 구성되었다. 반면 라이프니츠는 오히려 아무 목적도 계획도 없는 신은 전제군주와 같다는 입장을 보였다. 스피노자는 자연을 신으로 보았고 라이프니츠는 자연의 창조자를 신으로 보았기 때문에 이들의 대립은 해소가 불가능해 보인다. 스피노자가 서양철학에서 '이단'으로 지목되는 것은 놀라운 일이 아니다. 희랍시대부터 서구사상의 전통을 이루는 것은 이념 또는 전형적 모델의 추구다. 관념적인 형태를 구상하고 그것을 토대

로 계획을 짜며, 그 계획을 목적으로 설정하는 것이 서양 전통사상의 특성이다. 라이프니츠의 신 개념은 이와 같은 서구 전통을 이어받은 것이다. 그래서 그에게 신의 본질은 지성일 수밖에 없다. 지성은 최선을 목적으로서 구상하고 이렇게 관념적으로 투영된 목적을 현실화하기 위해 의지와 능력을 발휘한다. 반면 스피노자는 지성이 신의 본질이 아니라고 주장했다. 그래서 스피노자의 철학이 서양에서 '이단적 사유'로 간주되고, 서양 전통철학에 대한 첨예한 비판을 가하는 현대 유럽철학의 중요한 원천으로 기능하는 것은 놀라운 일이 아니다. 그래서 프랑수아 줄리앙은 초월적인 관념 세계를 인정하지 않는 스피노자의 내재적 자연주의는 중국사상과 일맥상통한다는 점을 강조한다. "초월성을 내재성의 절대화로 고찰하는 점에서는 스피노자를 떠올릴 것이다.(사실 스피노자의 사상은 고전시대 서구전통의 틀을 벗어나려는 가장 큰 노력이었다.)"(『운행과 창조』, 336쪽)

이 지점에서 우리는 문화적 차이의 문제를 제기하지 않을 수 없다. 동양사상은 자연을 넘어선 불변의 지성적 실체를 인정하기보다는 음양의 상호작용을 통한 끊임없는 운행만이 세계의 실재라고 보았기 때문이다. 그렇다면 동양이 보기에 서양 전통사상은 '이단'일 것이다. 앞서 몇 차례 언급했듯이 실제로 우리는 유교 체제가 핵심적 서양 사상 중 하나인 기독교와 대대적인 충돌을 빚은 역사를 경험했다. 우리 역사에서 조선후기의 천주교 유입과정은 서구화 또는 근대화라는 급변기의 시작이지만, 고유의 초월적 형이상학 원리를 갖춘 이질적 서구문화의 유입은 18세기 말부터 19세기 말까지 약 1세기 동안 극심한 갈등을 수반했다. 사회의 제도 및 규범 체제 전반에서 유교적 가치가 통합적으로 용해되어있던 조선이 천주교라는 이질적 문화체계를 접하면서 홍역을 겪은 것은 당연한 일이었다. 절대자 '천주'에 비해 국왕이나 부모에 대한 존중을 상대화하는 천주교와 달리 유교 질서의 충효 윤리는 천명(天命)에 근거한 것으로서 일상생활 전반에까지 스며있었기 때문이다. 특히 성리학적 가치관은 조선정부 당국을 구성하는 왕실과 관료들이 보존하고자 하는 절대적 이념으로서 조선의 정교일치의 상징이었다. 이에 따라 정학(正學)인 성리학 앞에서 천주교는 사학(邪學) 또는 '사설'(邪說)로 간주되었다. 조선정부는 신의 권위를 절대화하고 왕명과 부권을 상대화하는 천주교 신도들을 '무군무부'(無君無父)의 역도들로 간주했다. 유교적 위계질서에 따라 강고한 전근대적 신분제를 유지하던 조선 지배층은 신분의 차이를 뛰어넘어 신앙공동체를 이룬 천주교 신도들을 유교적 사회구조 자체에 대한 위협집단으로 여긴 것이다. 따라서 천주교는 개인적 차원을 넘어서 사회적 문제로 확대되었고, 당국은 천주교 관련 서적 유통을 금지시키고 정학을 강화하는 온건한 정책에서 천주교 신도들을 "흉적" 또는 "사적(邪賊)"으로서 강경하게 탄압하는 정책으로 점차 옮겨갔다. 조선후기 천주교 수용과 관련된 갈등 상황은

신유박해(1801), 병인박해(1866) 등의 대규모 탄압을 거쳐 1880년대에 외세에 떠밀려 신앙의 자유가 용인되기 전까지 지속되었다. 이후 서세동점 시기가 도래하면서 동양은 서양을 배우는 데 열중했고 바로 이 무렵에 philosophia도 일본에서 '철학'으로 번역된 것이다.

두 문명의 만남은 오늘날의 관점에서 볼 때는 대단히 풍요로운 교섭의 길을 열었지만 교류의 초기에는 여러 우여곡절을 겪었다. 철학과 문화의 관계를 논의하기 위해서는 우선 동양과 서양이 교류하게 된 역사를 간략하게나마 살펴볼 필요가 있다.

동양과 서양의 본격적인 교류는 이미 5세기 전부터 시작되었다. 유명한 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552-1610)가 속했던 예수회 선교사들이 일본을 거쳐 중국에 도착하면서 동서교섭의 풍요로운 역사가 진행되었다. 서양은 16세기에 혹독한 종교이념 갈등을 겪고 있었다. 가톨릭교회에 저항하는 종교개혁 운동이 한창이었고, 1500여 년간 서구 사회를 지배해오던 이념이자 권력이었던 가톨릭은 종교개혁 운동에 맞서는 반(反)종교개혁 운동을 전개했다. 예수회는 반종교개혁 운동의 일환으로 설립된 가톨릭 수도회다.

예수회는 대항해 시대의 상황을 활용하여 유럽을 넘어서 해외 선교를 통해 가톨릭 교세를 확장하고자 했다. 당시 유럽인들은 '벌거벗은' 아메리카 원주민들을 접하면서 서구문명의 우월성에 대해 확신을 가지고 있었다. 그러나 유럽 선교사들이 중국에 도착하면서 맞이한 상황은 그야말로 충격이었다. 그들은 외국인의 입국을 금지했던 중국 법에 따라 중국 당국의 허가를 기다려야 했고 간신히 마카오에 머물거나 배에서 생활을 해야 했다. 게다가 마침내 중국 본토에 진입하면서 그들이 발견한 중국은 '벌거벗은' 아메리카가 아니라 유럽에 뒤질 것이 전혀 없는 문명국이었다.

선교를 위해 중국에 온 유럽 선교사들은 오히려 '중국화'되었다. 그들은 중국어를 배워야 했고 중국옷을 입었다. 아메리카 원주민들이 스페인어와 포르투갈어를 배웠던 것과 완전히 반대 상황이 일어났다. 선교를 위해서 유럽 선교사들은 오랜 기간 동안 중국 고전을 공부하며 중국어를 익혔다. 당시에 많은 중국 고전이 라틴어로 번역되었고 유럽으로 전래되었다. 서양에서 '유교'를 confucianism이라고 번역한다. 여기서 confucius는 공자를 높여 부르는 '공부자'(孔夫子)의 중국어 발음 Kongfuzi를 음역한 것이다. 중국문명이 유럽에 전해지면서 유럽 지식인들은 일종의 패닉 상태에 빠졌었다. 특히 철학의 위상은 매우 위태로워질 수밖에 없었다. 철학은 신, 인간의 '본성' 등을 규정하면서 보편성을 주장해왔지만, 중국이라는 완전히 다른 문명 앞에서 지엽적인 문화적 산물에 불과할 수 있었기 때문이다. 당시 중국문명에 지대한 관심을 가졌던 라이프니츠의 다음과 같은 말은 시사하는 바가 크다.

“중국인은 언어와 문자, 생활방식, 기술과 공예, 심지어 놀이에서조차 우리와는 너무나도 달라 마치 다른 세계의 사람들과도 같다. 내 생각으로는, 그들의 삶의 모습에 대한 정확하고 꾸밈없는 묘사라도 많은 학자들이 몰두하는 그리스 로마인들의 의례와 가구에 대한 지식보다 의미 있고 유용한 지식을 우리에게 줄 수 없다.”

중국과 유럽은 동서 교류의 초기에 상당히 우호적인 관계를 유지했다. 중국황제들은 가톨릭 전교를 허용했을 뿐만 아니라, 선교사들의 요청에 따라 성당을 방문하기도 했다. 당시에 북경에 건축된 성당 중 북당(北堂)에서 조선 최초의 영세자인 이승훈이 1784년 세례를 받았다. 이승훈이 조선으로 돌아와 동료들과 천주교회를 세운 것이 우리 역사에서 천주교회 설립의 기원이 된다.

유럽 선교사들의 활동은 이처럼 순조로웠으나 결국 ‘전례논쟁’이라는 갈등으로 말미암아 파국을 맞이한다. 잠복해있던 문화적 갈등이 마침내 불거진 것이다. 당시 유럽의 기독교 사회는 지금의 우리가 상상하기 힘든 획일적 분위기였다. 물론 기나긴 중세 가톨릭 시대에 맞서는 움직임으로서 종교개혁, 과학혁명이 시작된 것은 엄연한 사실이다. 그러나 1500년 이상 지배적인 위치를 차지해온 문화가 쉽게 무너지지 않는다는 것도 당연한 사실이다. 이탈리아 철학자 조르다노 브루노(Giordano Bruno, 1548-1600)는 우주의 무한성, 창조의 부정 등 기독교와 상충되는 주장을 했다는 이유로 화형당해 죽었고 갈릴레이도 지구의 운동을 주장하다가 재판을 받고 정죄되었다. 독실한 가톨릭 신자였던 데카르트조차도 갈릴레이 사건을 알게 되고나서 자신의 첫 번째 물리학 저작을 포기했다. 지구의 운동을 부정할 경우 자신의 물리학 체계 전체가 거짓이 되기 때문이기도 했지만 자신의 책이 출간될 경우 직면하게 될 가톨릭교회의 공격 때문이었다. 그는 자기 책의 출간 포기 의사를 다음과 같이 밝힌다. “결코 저는 교회가 동의하지 않는 단 한 마디라도 발견되는 의견을 내놓고 싶지 않습니다. 그래서 제 의견을 왜곡하여 전달하기보다는 그것을 삭제하기를 더 바랍니다. 저는 전혀 책을 쓸 기분이 아닙니다.” 결국 데카르트는 평온을 위하여 그리고 교회의 권위에 대한 순종으로 『빛에 관한 논고』 출간을 포기했다.

독실한 신자였던 데카르트가 이 정도였으니 “신은 곧 자연”(Deus sive Natura)이라고 주장한 스피노자가 책을 출간하는 것은 극히 위험한 일이었다. 앞에서 스피노자의 삶을 기술하면서 그가 주저 『에티카』의 출간을 보류하게 된 정황은 설명했었다. 게다가 이미 동족 유대인들에게 파문당하고 심지어 광신자에 의해 살해당할 뻔한 적도 있었기 때문에 비록 자신의 필생의 저작이라고 할지라도 출간을 보류할 수밖에 없었다.

라이프니츠는 기독교를 철학적으로 치밀하게 옹호하는 관점을 지닌 철학자였기 때문에 데카르트나 스피노자가 겪은 종류의 일은 전혀 없었다. 물론 라이프니츠가 독단적인

기독교 철학자라고 오해해서는 안 된다. 최소한 서양 근대에서 라이프니츠만큼 중국 사상을 깊이 천착했던 철학자는 없다. 유럽에서 그토록 긴 기간 동안 갈등의 소재였던 종교와 철학, 신앙과 이성의 관계를 라이프니츠가 조화의 관계로 승화시켰던 것처럼 기독교와 중국사상을 조화시키려고 했다. 라이프니츠는 전례논쟁에 개입했던 철학자이기 때문에 그의 입장을 간략하게나마 소개하는 것은 유용할 것이다. 비록 그의 합리적인 관점은 받아들여지지 않고 유럽과 중국 간에 벌어진 전례논쟁은 정치적 대립으로 종결되었지만 말이다.

라이프니츠를 전형적인 서구중심주의 사상가로 오해하는 연구자들이 많은데, 이는 그가 삶의 마지막 해까지 동서문명의 교류에 전념했던 사상가라는 점을 간과한 견해다. 실제로 라이프니츠는 중국에서 선교활동을 하던 예수회 신부들과 활발하게 교류했고 젊은 시절부터 말년까지 중국사상에 큰 관심을 보였다. 결국 생애의 마지막 해인 1716년에 「중국인의 자연신학론」을 집필한다.

라이프니츠는 중국과 서양의 비교를 위해 매우 합리적인 관점에서 접근한다. 그가 현대에서 말하는 구조적 비교종교의 창시자로 간주될 수 있는 것은 하급 사상가들(파스칼, 벨, 말브랑슈, 페늘롱 등)이 기독교의 여러 요소가 유교의 요소와 일치하는지를 확인하려고 하는 반면, 라이프니츠는 관계 또는 구조에 집중하기 때문이다. 당시 대부분의 서양사상가들은 기독교의 "신"(神, Deus)에 해당하는 용어가 중국에 있는지 없는지를 따지려고 했고 중국어의 "하늘"(天) 등의 용어를 고려했기 때문에 전례논쟁과 이단논쟁이 벌어진다. 그러나 라이프니츠는 유학에서의 리(理)가 기독교의 신과 같은 것인지를 살피지 않는다. 중국에서 리가 기(氣)와 갖는 관계와 기독교에서 신이 물질과 갖는 관계를 검토하는 것이 라이프니츠의 독창적 방법이다. 보편적 "리"와 개별적 "리"들의 관계가 신적 모나드(Monas monadum)와 창조된 모나드들의 관계와 일치할 수 있다는 점을 파악하는 것이다. 그는 중국의 유학이 자연신학과 일치할 수 있다고 판단하고 결과적으로 기독교적 계시신학과도 공존할 수 있다고 결론 내린다.

라이프니츠에서 자연신학 또는 자연종교는 그의 철학과 다르지 않다. 그는 자연종교와 계시종교를 우선 구분한다. 자연 종교는 영원한 진리들(핵심적으로, 선한 신의 현존과 영혼의 불멸성)을 대상으로 한다. 그런데 라이프니츠는 영원한 진리들 외에 우연적인 진리들을 인정한다. 우연적인 진리란 도덕적 필연성을 따르는 진리다. 도덕적 필연성을 따른다는 것은 어떤 근거나 동기에 의해 경향성을 갖지만 필연에 의해 강제되지는 않는다는 것을 의미한다. 도덕적 필연성은 세계를 조화롭게 운영하는 법칙이다. 실제로 물리 세계를 지배하는 자연 법칙은 매우 경제적이고 규칙적이지만 필연적일 이유는 없다. 일례로 직각삼각형의 두 변에서의 운동은 빗변에서의 운동의 결과를 산출하기 때문에 피타고라스의 정리를 재현하지만 이런 운동 법칙이 필연적이라고 말할 근거는 없다.

"이는 아름다운 일이지만, 우리는 그것이 절대적으로 필연적인 것이라고 볼 수는 없다."(『변신론』 제3부, 347절, 501면) 그러나 이처럼 피타고라스의 정리를 반복적으로 만족시키는 운동 법칙을 이해하려면 절대적 필연성과 다른 근거를 찾아야 하며 이것이 바로 도덕적 필연성을 따르는 최선(optimum)의 이유이다. 모든 것이 규칙적으로 결정되어 있고 예측 가능하기 때문에 세계는 필연성을 따르지만 이런 필연성은 최선을 따르는 지혜와 의지를 가정하기 때문에 도덕적인 필연성이다. 신의 지혜를 표현하는 도덕적 필연성과 합목적성에 의거할 때 우리는 자연 및 인간사(人間事)를 이해할 수 있다. 앞서 3장에서 살펴본 '최선의 규칙'이 바로 도덕적 필연성이다.

라이프니츠의 도덕적 필연성 개념에 따르면, 현존하는 모든 것은 우연적이다. 이 지점에서 라이프니츠는 계시신학을 옹호할 방안을 확립한다. 모든 것은 우연적이기 때문에 신이 자신의 계획을 실현하기 위해 통상적 수단이나 기적과 같은 특별한 수단을 사용했다는 것을 인정하는 데 곤란을 느낄 필요가 없기 때문이다. 육화, 부활, 성찬식의 기적 등은 우연적인 진리들이며 이성을 넘어서지만, 이성을 넘어서는 것은 이성에 대립될 수 없기 때문에 자연 종교와 계시 종교는 오히려 공존할 수 있는 것이다. 따라서 계시 교리가 자연 종교와 모순되지 않으며 일정한 합목적성의 근거를 가진다고 제시함으로써 그것을 "옹호"(soutenir)할 수 있는 것이다. 이런 차원에서 라이프니츠는 삼위일체, 부활, 성찬식 등의 여러 교리들을 기성 종교에 대한 내적 간섭 없이 철학적 관점에서 검토한다. 달리 말하면, 일견 대립될 것 같은 유교도 신의 최선의 구도에 각기 기여할 수 있다는 것이 라이프니츠의 입장이다. 나아가 그는 자연신학의 관점에서는, 즉 '리'에 의거한 도덕의 차원에서는 중국이 유럽보다 우월하다고 평가하고 두 문명이 서로 배우며 공존할 것을 제안한다.

"우리 유럽이 직면한, 감당할 수 없을 정도로 증가하고 있는 도덕적 타락을 바라보면서 나는 우리가 계시신학을 가르쳐줄 수 있는 사람들을 그들에게 보냈던 것처럼 중국 측에서도 우리에게 선교사들을 파견하여 자연신학의 적용과 실천을 우리에게 가르쳐주었으면 하는 생각을 떨쳐버릴 수 없다."(『라이프니츠가 만난 중국』, 45쪽)

그가 기독교와 유교를 대립이 아닌 공존의 관계로 본 것은 그를 비교철학의 선구자로 간주하기에 충분하다. 자신만을 고수하려는 독단적 태도가 서로 매우 다른 문명들의 관계에 적용될 경우 몰이해가 생기고 결국 충돌이 일어난다. 실제로 동서양 양쪽은 라이프니츠 같은 사람의 관용적 제언보다는 무지와 힘을 택하게 된다. 타 문명을 이해하려면 해당 문명의 사유구조를 이해해야 한다. 그래서 그 문명의 입장에서는 충분히 가능한 생각이라는 사실을 인정하면 관용의 원리가 생긴다. 감정적으로 접근하면 모든 논

리에 금이 가기 시작하고 골이 생긴다. 냉철한 이론적 접근의 부재 때문에 중국과 서양은 소모적인 전례논쟁에 빠지게 되고, 결국 청황제와 로마교황으로부터의 압박 등으로 말미암아 1775년 선교사들은 중국에서 철수하게 되고 예수회 활동도 종결된다.

실제로 '천주'라는 단어가 Deus의 의미하기에 적합한지 여부에 관한 문제에서 비롯된 전례논쟁은 복잡하게 전개된다. '하늘'을 뜻하는 '天'은 '하느님'을 나타내는가? 하늘은 물질인가 정신인가? 서구 신학자들에게 물질적 의미를 갖는 하늘이 신을 의미한다고 말하는 것은 불경 자체일 것이다. 반면 중국 사상에서 이 세계와 분리되어 존재하는 초월적인 신이 섭리에 따라 세계를 최선으로 만들었다는 주장은 매우 이질적인 생각이다. 그래서 단일한 하나의 원리를 말하기가 힘들다. 나아가 우리 세계의 최종 귀결점 혹은 종말까지 말하는 기독교와 중국사상의 양립 가능성 여부를 판단하는 것은 간단한 일이 아니다.

나아가 전례논쟁의 언어적 문제에 제사의 문제가 더해진다. 즉 본격적으로 "의례"에 관한 문제가 불거진 것이다. 바티칸 쪽에서는 우상숭배의 이유를 들어 가톨릭 신자가 된 중국인들도 제사를 금할 것을 명했고 당연히 중국 측의 반발을 샀다. 게다가 공자에 대한 제사는 보수적 서구 기독교인들에게 심각한 우상숭배로 간주되었다. 신성한 존재는 하느님이라는 유일자뿐이므로 공자나 조상의 혼이 신성한 것으로 간주되면 안 되는 것이었다.

조선 천주교 수용과정에서도 최초의 순교자로 여겨지는 윤지충, 권상연이 조상제사를 폐지하고 신주를 불태워 땅에 묻은 '폐제분주'(廢祭焚主) 사건은 유교와 천주교가 심각한 갈등을 겪는 출발점이 되었다. 특히 서학에 대해 상대적으로 온건한 정책을 유지한 정조(正祖) 통치 하에서 이들이 처형되었다는 점은 두 가치체계의 대립이 심각했다는 것을 말해준다. 1784년(정조8년) 북경에서 영세를 받은 이승훈을 포함한 일군의 양반들이 명례방(현재의 명동)에서 천주교 집회를 열다가 1785년 적발된 '을사추조 적발사건' 이후 천주교는 조선의 사회적 쟁점이 되기 시작했다. 서학을 배척하자는 상소에 대해 1788년, 즉 폐제분주 사건이 발생하기 3년 전 정조는 정학을 밝히면 사설(邪說)은 중지될 것이라는 입장을 유지했다.

"나의 생각에는 우리 도[吾道]와 정학(正學)을 크게 천명한다면 이런 사설(邪說)은 일어났다가도 저절로 없어질 것으로 본다. 그러니 그것을 믿는 자들을 정상적인 사람으로 전환시키고 그 책을 불살라 버린다면 금지할 수 있을 것이다."(정조실록, 26권, 12년 8월3일)

정조의 태도는 엄금을 요청하는 상소에 비해 "근본"을 중시하는 반성적 입장으로서 온건한 정책을 표방한 것은 사실이다. 그러나 정조는 당시 학풍의 느슨함을 경계할 것

을 우선적으로 강조함과 동시에 천주교에 대한 금지의 뜻을 분명히 한 것이 사실이다. 결국 1791년 진산사건이 발생했을 때 조선정부는 '폐제분주' 당사자인 윤지충과 권상연의 처형을 결정했다. 정조는 끊임없이 정학의 강화 논리를 강조하는 '반성적' 입장을 나타내고 처벌 적용의 확산을 막았으나 마침내 윤지충과 권상연의 처형을 승인한다. 천주교와 관련한 조선 최초의 순교 사건인 '폐제분주' 사태는 신(Deus)에 대한 호칭 및 제사와 관련하여 발생한 '중국 전례논쟁'이 조선에서 훨씬 심각한 형태로 재현된 형국이다. 정조 사후 신유박해를 기점으로 천주교 신도들이 대대적인 탄압과 살상의 대상이 된 것은 잘 알려진 역사다.

이처럼 우리 땅에 두 가치체계의 대립이 극심해지기 100여년 전 중국에서 이미 유사한 갈등이 불거졌고 결국 동서 교류의 선구적 역할을 맡았던 북경 예수회가 해체된다. 사실 전례논쟁의 발단은 예수회를 질시했던 다른 가톨릭 종파들이 개입했기 때문이기도 한다. 여러 종파들이 중국 선교활동을 독점하다시피 한 예수회를 질시한 나머지 로마교황 측에 투서를 넣어서 예수회 선교사들이 중국에서 우상숭배를 하고 다닌다고 음해했다. 이후 누구의 잘못인지 정확히 알기 어려운 상태에서 전례논쟁은 복잡하게 전개된다. 수차례 중국정부와 바티칸 간이 대립과 화해를 반복하던 끝에 결국 북경 예수회가 해체되면서 전례논쟁은 정치적 갈등을 남기고 마무리된다. 주요 갈등을 정리하면 다음과 같다:

연도	내 용
1700년	유럽에서의 전례논쟁의 격화
1704년	중국 의례에 반대하는 교황 클레멘스 11세의 칙령
1705년	강희제의 중국 의례에 대한 존중 서약 요청
1705년	교황 특사 투르논(Tournon) 추기경 북경 파견
1707년	개종된 중국인의 공자 및 조상 숭배 금지에 대한 교황 측의 명령
1715년	클레멘스 11세의 투르논 교서 승인. 예수회 회원들에게 모든 우상숭배 금지 서약 요청
1722년	강희제 사망
1723년	옹정제 즉위
1724년	중국 전역에서의 기독교 금지 칙령, 북경 거주를 제외한 선교사들의 추방(광동, 마카오)
1735년	옹정제 사망
1736년	건륭제 즉위, 중국 군대에서의 기독교 금지, 지방에서의 박해

연도	내 용
1742년	교황 베네딕토 14세의 모든 중국 의례에 대한 절대적 금지 칙령
1745~48년	북경을 제외한 중국 전역에서의 박해
1759년	포르투갈 예수회 추방
1762년	프랑스 의회의 예수회 정지. 포르투갈 장관은 리스보아의 예수회 회원을 투옥시키고, 마카오의 예수회 회원들을 체포
1764년	프랑스에서 예수회 해체
1767년	스페인과 나폴리에서 예수회 회원 추방
1773년	교황 클레멘스 14세의 예수회 해체 명령
1775년	북경 예수회의 공식적 해체

위의 사건들은 매우 압축된 역사다. 중국황제들과 로마교황들 간의 갈등의 의미를 파악하려면 별도의 연구가 필요함은 물론이다. 상호 관용을 유지하던 동서 문명의 관계가 결국 대립과 갈등으로 마무리된 것은 불행한 역사임이 틀림없다. 수십년 후 청나라는 대포를 앞세운 서구 근대성 앞에서 무릎을 꿇게 된다. 주지하다시피 서구인들은 1800년대에 중국을 침략하게 되고 제국주의로 인한 뿌리깊은 동서갈등은 아직도 남아있다. 조선 후기의 천주교 수용과정 또한 두 문명의 갈등이 비극적으로 구체화된 역사라고 하겠다. 라이프니츠 같은 대사상가의 심층적인 노력을 본받고 또 조선후기 서학 전래의 초기에 조선 유학자들이 꽃피운 비교철학적 논의를 이어가는 것은 현대철학자들의 몫이다. 언제 어디서 발생할지도 모를 무의미한 물리적 갈등을 피하기 위해서라도 동양과 서양의 사상적 교류는 자유로운 철학적 실천의 장(場)이 되어야 할 것이다.

5-2. 철학은 문화적 편견인가?

1장에서 우리는 ‘철학’을 정의하면서 동양과 서양의 사유 기준이 다르다는 점을 살펴보았다. ‘철학’이라는 용어를 두 사유 체계에 동시에 적용하기가 어려울 정도로 두 문명은 서로 거리가 먼 기준을 각각 갖추고 있다. 그럼에도 불구하고 동서양의 사유는 각각 일관성을 가지고 있고 이해 가능한 체계를 보유하고 있다. 바로 이런 점 때문에 우리는 ‘철학’을 형이상학과 윤리학의 종합으로서 규정하고 논의를 이어왔다. 두 사유 체계 모두 세계와 인간에 대한 정합적인 관점을 제시하며 해당 문화권에서 삶의 방식을 이끌어 온 동시에 그것을 반영해왔기 때문이다. 두 문화권의 간극은 ‘철학’의 의미를 확장하는

데 필수불가결한 방식으로 기능했는데, 이제 좀더 상세하게 이 간극의 의미를 살펴봄으로써 새로운 철학의 가능성을 모색해볼 시간이다. 앞서 동양과 서양 두 가치체계의 갈등이 정치적 갈등으로 이어졌다는 점을 살펴보았고, 무의미한 탄압이나 살상을 막기 위해서라도 동서 문명의 지성적 대화가 이루어져야 한다는 점을 강조했다. 다행히 오늘날 균형 잡힌 시각으로 동양 사상과 서양 사상 사이를 오가며 새로운 관점을 모색하는 현대 철학자가 있다. 프랑스의 현대 철학자 프랑수아 줄리앙(François Jullien)이다. 이미 1장에서 '철학'의 의미를 규정하면서 동서양의 사유 개념을 비교할 때 그의 여러 저작에 의거했는데, 이번 논의를 위해서도 그의 비교철학적 관점을 활용할 것이다.

중국과 서양의 사상에 대한 비교 연구를 수행하려면 이국적 취향에 의한 관심, 각 문명의 본질을 내세우는 민족 중심주의, 그리고 양자 간의 공통점을 찾는 단순 비교를 통해 접근해서는 안 될 것이다. 각각의 문화를 철학적으로 활용할 필요가 있다. 여기서 철학적으로 활용한다는 것은 양쪽의 문화를 맞대면시킴으로써 서로 간에 부재한 것을 드러내는 작업을 말한다. 중국과 서양의 사상을 다루는 방법은 양자가 갖지 않은 것을 부각시킴으로써 각 입장에 명확한 설명 없이 전제되어 있는 고유한 '습벽'(習癖)을 선명하게 드러내는 것이다. 두 사상을 자신의 문화적 습벽을 새롭게 자각하도록 이끄는 도구로서 사용하는 것이다.

그런데 왜 하필 중국과 서양인가? 중국이 서양철학을 다시 읽기 위한 도구인 이유는 세 가지 정도로 정리할 수 있다. 첫째, 중국은 서양철학에게 그토록 중요한 인도유럽어의 구문론적 방식 및 어원과 단절함으로써 인도유럽어의 전통에서 빠져나오도록 해준다. 둘째, 중국은 역사와 영향의 차원에서 서양과 단절된 문명의 맥락을 제공해준다. 셋째, 중국 사유는 오래 전부터 텍스트를 통해 명백히 표현되었다. 이런 관점에서 볼 때, 유럽 언어들과 밀접한 관계가 있는 인도, 책의 문화가 부족한 아프리카, 그리고 아리스토텔레스를 유럽에 전해준 아랍이 아닌 중국만이 서양철학을 새롭게 읽기 위한 "외부성"인 것이다. 물론 한국과 일본 역시 서양의 외부다. 다만 한국은 중국 사유의 "보관소"로 간주될 정도로 중국 사상 일반을 흡수했고 일본 사유 역시 중국 문자, 불교, 유교 등을 중국으로부터 전수 받았기 때문에 중국사상의 영향권에 있다고 할 수 있다. 따라서 유럽과 중국은 각기 고유한 학문적 체계와 전통을 가지고 있으면서도 서로 영향 관계에 있지 않은 두 "바깥"으로 간주될 수 있다.

두 사상 체계에 서로 부재한 것을 포착하여 각자의 습벽을 드러내는 접근법은 단순히 타자성이나 차이를 드러내는 것이 아니다. 타자나 차이라는 것은 이미 나의 존재가 전제되어 있는 개념이다. 차이는 더 일반적인 동일성을 가정한다. 즉 차이는 이미 공통된 종류의 것을 가정하고 그 안에서 특수성을 나타내는 것이다. 차이는 같은 틀 안에서만 의미가 있는 것이다. 중국과 유럽 두 문화를 철학적으로 맞대면시키기 위해서는 문

화의 일반성을 전제하고 차이를 하위의 특수성으로 간주하는 편견에서 벗어나야 한다. 이성, 인간 본성 등의 보편적 개념이 먼저 전제되듯이, 공통된 단일 문화가 우선 존재하고 세계 곳곳에 그 단일 문화의 변용들로서 다양한 문화들이 펼쳐져 있다는 편견 말이다. 오히려 서로 모르는 것들은 차이도 대립도 없다는 점에서 논의를 전개해야 한다.

요컨대 "외부로부터의 해체"(déconstruction du dehors)를 통해, 즉 중국과 유럽의 외부성을 통해 각 입장의 기준, 각 사유의 다른 틀 또는 습벽을 드러냄으로써 대화의 장을 마련하기 시작해야 하는 것이다. 습벽은 수평을 잡는 굄목과 같다. 우리는 굄목에 기대어 끊임없이 사유의 균형을 유지하지만, 바로 그 안락함 때문에 사유할 수 없는 것이 있다. 한 문화권에 속한 사유가 스스로를 거리를 두고 바라보는 것은 가장 어려운 일이다. 우리는 쉽게 타성에 젖게 마련이다. 문화적 타성이야말로 내가 항상 생각하는 것이고 그것 덕분에 내가 생각할 수 있는 것이지만, 그렇기 때문에 내가 생각하지 못하는 것이기도 하다. 우리가 우리 자신의 체취를 맡지 못하는 것과 같다. 문화적 안락함에서 빠져나오고 자신의 타성을 자각하게 해주는 것이 이질적인 두 문화의 맞대면이다. 두 문화가 서로를 비춰볼 때 각자는 자신과 거리를 두고 사유할 수 있다.

비교철학의 과제는 우리를 깨어있게 하는 것이다. 중국의 습벽과 유럽의 습벽 사이의 간극을 창출하고 굄목을 불안정하게 만듦으로써, 이제까지 사유하지 못했던 것을 다시 사유하게 만드는 것이 비교철학의 과제이고 이는 철학을 재가동시킨다. 나의 바깥은 나를 다시 보게 해준다. 나의 관심과 공통된 것이 나오고, 나의 언어 속에서 나를 건드리고 나와 관계된 문제가 드러날 때까지 바깥을 읽는 것이다. 이런 작업을 통해 차이와 무관하던 바깥이 차이가 되며 차이는 맞대면의 구성과 함께 드러난다. 바깥이 차이가 될 때 나와 너가 보이기 시작하고 이제 생산적인 대화가 가능해지는 것이다.

구체적으로 두 문화의 습벽을 살펴보자. 소크라테스와 플라톤에서부터 만개하기 시작한 서양철학은 관념적인 모델을 구상하고 그것을 목적으로 설정하는 특성이 있다. 그 후에 의지나 행동이 관념적 구상을 현실 속에 구현하기 위해 적용된다. 달리 말하면 서양 철학은 모델화하는 작업에 집중한다. 서양의 전통은 관념적 형상을 세계에 투영하고, 의지를 통해 그것을 결정하고 행동을 통해 그것을 실현할 목적으로 구축하는 모델화 전통이다. 그래서 목적-수단, 이론-실천, 이상-현실의 관계는 자연스럽게 정식화된다. 이상과 이론에 가까워질수록 목적에 다가가는 것이다.

모델화는 서양의 습벽으로서 서양철학자들에게 습관이 들어 있는 구도다. 이 구도는 서양 전통에서 질문의 대상도 아니고 그것을 보지도 못할 정도로 서양철학에 달라붙어 있는 구도다. 『파이돈』에서 죽음을 앞둔 소크라테스는 영혼과 육체의 분리를 어떤 논의 끝에 얻어진 귀결이 아니라 그 자체로 당연한 일로서 간주한다. 대화 상대자인 시미아스 역시 당연하다는 듯이 이 거대한 주제에 대해 전혀 논박할 생각을 하지 않는다. 나

중에 가서야 영혼, 영혼의 불멸성과 관련해서 논쟁이 벌어진다. 달리 말하면 이상–현실, 정신–육체 등의 구분은 서양에서 논의를 진행하기 위한 합의의 기초인 것이다.

세계의 창조와 관련해서도 마찬가지다. 플라톤에서 데미우르고스는 '불멸의 존재'에 시각을 고정하고서 세계를 만든다. 이는 불멸의 존재가 지닌 형상(idea)과 그 속성들을 자기 활동 속에 실현하기 위함이다. 아리스토텔레스에 와서 세계의 질료는 단지 수동적인 대상으로 간주되지 않는 것은 사실이다. 즉 세계는 이데아의 단순한 복사가 아니다. 그럼에도 불구하고 아리스토텔레스에서도 "이상"을 향하는 시각은 계속된다. 이상적인 것, 중도의 이상을 기준으로 우리의 행동을 생각해야 한다. 이상적인 중용이 목표이며 그 완전성은 구현해야 할 규범으로 설정된다. 목적으로 정립된 모델은 "실천"이 뒤따라야 하는 "이론적" 구상을 토대로 결정되는 것이다.

서양 전통은 이론–실천이라는 습벽에 대해 다양한 변형을 가하기는 해도 근본적으로는 그로부터 벗어나지 못한다. 기독교에서 세계는 신의 지성과 섭리에 의해 창조된다. 모든 존재들은 창조를 통해 '현존'(existence)하기 전에 '본질'(essence)이 정해진다. 또한 서양 근대과학은 수학에 기초한 거대한 모델화 작업이다. 서양 사유는 근대과학을 확립함으로써 수학에서 비롯된 모델화 작업에 막대한 힘을 투입했다. 특히 서양 사유는 수학을 언어로 규정하는 중대한 이념을 창출해왔다. 갈릴레이는 우주가 수학적 언어로 기술된 책이라고 상징적으로 말했다. 우주는 "우리의 눈앞에 계속해서 펼쳐지는 거대한 책이다." "이 책이 쓰인 언어와 문자를 이해하도록 노력하지 않는다면" 우리는 이 책을 이해할 수 없다.(『황금계량자』, 1623년) "이 책은 수학적 언어로 쓰였고 그 문자는 삼각형, 원, 그외의 기하학 도형들이다." 이후 수학에 기초한 과학의 원리를 모든 영역에 적용하려는 시도는 서양에서 일반적이다. 결국 과학 기술은 세계를 물질적으로 변형시킴으로써 실질적인 힘을 발휘했고 서양이 동양에 대해 우위를 차지하는 핵심적 기반이 되었다.

나아가 서양의 모델화 개념은 상반되어 보이는 다른 개념을 낳았다. 그것은 영웅주의다. 일견 영웅주의는 모델화와 상충되는 것 같지만 모델화를 통해 이해되어야 한다. 모델대로 상황이 전개되지 않을 때 어떻게 대처해야 하는가? 서양 전통은 영웅주의를 여기에 개입시킨다. 그리스 철학에서 근대과학까지 이어지는 모델화 전통이 인간을 자연의 지배자로 만들어줌으로써 기술의 차원에서 성공을 거두었지만, 과연 그것이 인간관계에서도 타당한지 의문을 가져야 한다. 인간의 행동은 비결정적이며 우연적이다. 행동의 특수성은 법칙의 보편성을 따르지 않기 때문에 단순히 과학의 연장선에 있다고 말하는 것은 무리다. 특히 적대적 주체들이 상호대립하고 반응하는 상황 속에서 모델화는 효력을 발휘하지 못한다. 전쟁은 우연에 의해 지배되는 상황성의 대표적인 사례다. 서구의 대표적 전쟁이론가 클라우제비츠가 적절히 지적했듯이, 실제 전투는 항상 상황에

의한 변수를 마주치게 되어 있다. 모델로서 구상한 절대적 전쟁과 실제로 전투가 벌어지는 현실적 전쟁 사이에는 마찰이 발생하게 마련이다. 이런 점 때문에 클라우제비츠는 유럽사유가 전쟁을 사유하는 데 실패했다고 강조한다. 결국 전쟁에서 발생한 상황을 해결하기 위해서는 모델화와 무관한 천재적 능력 또는 영웅적 행동이 요청되기 때문이다. 어떻게 보면 유럽사유에서 모델화와 영웅주의는 서로 대립되면서도 역설적으로 서로 보완되는 관계에 있다. 이런 점이 서구인들에게 확인되는 합리성과 모험주의의 독특한 결합이다. 이런 결합은 비록 기묘하지만 모델화 전통의 연장선상에서 충분히 이해가 가능한 귀결이다.

그러나 서양의 사유는 변화 또는 이행과정(transition)에 대해 침묵에 빠진다. 플라톤은 『파르메니데스』에서 묻는다. “어떻게 내가 존재하지 않음에서 존재로, 또는 부동성에서 유동성으로 이행할 것인가?” 나는 앉아 있고, 그 후에 걷는다. 앉아 있는 동시에 걸을 수는 없기 때문에 두 상태 간의 이행과정 또는 ‘둘 사이’(metaxu)를 파악할 수 없다. 그래서 플라톤은 이전과 이후라는 두 종류의 시간을 제시한다. 내가 운동하는 ‘시간’과 운동하지 않는 ‘시간’은 서로 다른 두 시간들이다. 둘 사이에는 “시간 바깥”이 있을 뿐이다. 달리 말하면 플라톤은 시간 밖의 “갑자기”를 만들어내야 했다. 변화의 연속성에 구멍이 뚫린 것이다.

『자연학』의 저자 아리스토텔레스는 변화의 사상가이지만 그 역시 변화 또는 이행과정을 고정적인 존재나 실체와 결부시켜서만 사유한다. 회색은 “흰색에 비해 까맣고 까망색에 비해 하얗다.” 매개항은 중간항이지만 역시 하나의 항(terminus)이다. 중간항은 변화를 중간에 끊고 동시에 도착점이자 다음 출발점이 된다. 이런 식으로 변화가 제대로 파악되는가? 플라톤과 마찬가지로 아리스토텔레스가 ‘둘 사이’를 그 자체로 사유하지 못하는 것은 ‘둘 사이’에서는 존재의 규정이 사라지기 때문이다. 존재를 포기할 경우 ‘형상’, ‘본질’(eidos) ‘로고스’도 상실된다. 그래서 변화의 ‘변’(變, trans)은 존재에서 부정된다. 모델화의 고정성, 모델화를 대체하는 영웅주의가 유럽사유의 습벽인 것이다.

중국 사유는 서양의 습벽을 선명하게 드러내주고 나아가 그것으로부터 빠져나오게 해준다. 중국 사유는 현실 세계에서 분리되어 있으면서 현실 세계에 형상을 부여하는 원형이나 순수 본질 같은 것을 생각하지 않았다. 중국 사유에서 현실 세계는 음양의 상호작용을 통해 조정되는 계속적인 운행(運行)이다. 운행은 현실과 분리된 모델이 아니다. 운행은 내재적인 방식으로 세계의 흐름을 이끌어가고 그 통행(viabilité)을 한결같이 유지할 뿐이다. 그래서 중국의 현자는 세계가 흘러가는 내적 일관성을 밝히고 거기에 자신의 품행을 일치시키려 할 뿐이다. 그래서 중국의 현자는 그리스 철학의 최종 목표인 순수 인식을 목적으로 삼지 않는다. 한 쪽에 “인식”이나 관조가 있고 다른 쪽에는 “행동”이 있는 것이 아니다. 따라서 이상-현실, 목적-수단, 이론-실천의 도식은 의미가

없다. 이는 중국 사유가 미숙해서가 아니다. 중국 사유는 모델화, 이상, 신 등을 그냥 지나쳐 버릴 뿐이다.

반면 중국 사유의 습벽이 있다. 중국의 모든 논쟁에는 논의되지 않은 것이 있다. 모든 논의와 대립적 입장을 취하기에 앞서 모두가 전제하고 있는 합의의 기초가 바로 운행이다. 운행은 한결같은 흐름, 즉 천도(天道)로서 중국 사유의 대전제다. 운행을 통해 만물이 현실화되고 차별화되듯이 운행이라는 “합의의 기초” 또는 “이해의 근저”로부터 서로 다른 관점들이 대립될 수도 있고 소통할 수도 있는 것이다.

서양철학이 존재를 내세우면서 변화를 설명 못한다면 중국 사유는 변통(變通)을 말한다. 변통은 운행의 모습이다. ‘변’은 변양(modification)이고 ‘통’은 지속성(continuation) 또는 교통(communication)이다. 우선 두 단어는 대립된다. 변양은 ‘갈라지는 것’ 또는 ‘바꾸는 것’이고 지속성은 ‘계속하는 것’ 또는 ‘이어받는 것’이기 때문이다. 그러나 두 단어는 서로의 조건이기도 하다. 시작된 운행이 고갈되지 않는 것은 변양 덕분이다. 변양 덕분에 운행은 쇄신되면서 지속될 수 있다. 마찬가지로 지속성 덕분에 변양을 거쳐 교통이 가능해진다.

이런 중국 사유에 끊임없이 영감을 불어넣어준 것은 계절이다. 변양(變)은 겨울에서 봄으로, 또는 여름에서 가을로 넘어갈 때, 즉 냉기가 온기로, 또는 온기가 냉기로 전환될 때 나타난다. 지속성(通)은 봄에서 여름으로, 또는 가을에서 겨울로 넘어갈 때, 즉 온기가 더 더워지거나 또는 냉기가 더 차질 때 발현된다. 변양과 지속성 두 차원은 번갈아 뒤를 잇는다. 그러나 변양은 고갈되어가는 요인을 지속성을 통해 회복시킴으로써 운행 전체의 지속에 기여한다. 결국 운행의 전개과정에는 아무런 균열도 없다. 이행과정을 구현하며 지속성의 모범이 되는 두 계절인 봄과 가을에 의거하여 중국인들은 한 해의 흐름을 파악했고 그들의 시간을 규정했다. 이것이 춘추(春秋)다. 오직 변양을 통해 지속성은 활발하게 진행될 수 있다. 중국에 발달한 사유는 고대 그리스와 같이 고정된 본질과 동일성(identification)이 아니라 사물들의 운행에 투입된 에너지의 관점이다. 변양과 지속성 사이에 교통이 이루어지므로 운행의 흐름은 고갈되지 않는다.

결국 중국사유에 따르면 전략, 도덕, 제도 등 모든 것은 계절이 변화하듯 자연스럽게 전개되어야 한다. 이런 점은 병법, 유교, 도교, 법가 등 모든 중국 사상이 논의의 필요도 느끼지 않은 채 암묵적으로 인정하는 전제 같은 것이다. 그래서 이 전제를 통하여 나머지를 이해해야 한다. 중국 사유의 습벽이 이것이다.

이와 같은 운행의 형이상학에 따라 현자의 윤리적 태도가 정립된다. 현자는 행동 규범으로 사용될 모델을 세우기보다는 자신이 개입되어 있는 상황의 흐름을 포착하고 그 진행방향에 자신을 통합시키려 한다. 현자는 서양의 경우처럼 현실 세계에 투영하는 관념적 형상을 구축하거나 행동에 목적을 고정시키지 않고, 상황의 잠재력(形勢) 속에서

유리한 요인들을 파악하고 그것이 자신을 이끌어가도록 한다.

맹자는 “비록 지혜가 있으나 세(勢)를 타는 것만 못하며, 비록 김매는 농구가 있으나 때를 기다리는 것만 못하다”고 말했다. 바라는 결과에 이르기 위해서는 특정 수단에 의거하기보다는 운행의 흐름에 합류함으로써 우리 자신과 운행의 귀결을 일치시키는 것이 지혜의 길이다. 달리 말하면 결과를 작위적으로 추구하는 것이 아니라 상황의 객관적 조건이 결과를 낳도록 놔두고 결과를 거둬들이는 것이다. 따라서 미리 구상한 계획과 결과 사이에 자유나 의지 같은 주체성이 개입되는 것이 아니라 상황의 전개과정이 우리 자신을 이끌어 가도록 놔두는 것이 운행의 형이상학에 부합하는 윤리적 태도다. 서양 사유가 모델화와 분리 불가능한 영웅주의, 그리고 주도적인 주체의 행동에 따라 삶의 방향을 규정한다면 중국 사유는 이런 인위적 행동은 운행의 자연스러운 흐름을 방해하는 것이라고 본다. 중국적 관점에서 인간의 행위나 사회 제도는 세계의 운행을 따라야 한다. 자연의 흐름에 역행하는 것은 근본적으로 효율적일 수 없다. 운행은 이탈하지 않는 지속적인 변화이며 천덕(天德)이다. 변화과정의 흐름에 자연스럽게 실려가는 것이 “때에 맞게”(時) 나아가고 물러설 줄 아는 중국적 지혜다. 이 점에서 중국의 전략가도 공자 같은 성인(聖人)도 현명한 기회주의자다. 불굴의 의지로 계획을 실현해내려는 서양의 영웅주의나 모험주의처럼 고난을 예찬하는 것이 아니라 전체적 흐름에 기대는 자연스러움과 쉬움의 추구, 간단히 말해 개인적 구상을 세계에 강제로 부과하고 세계의 흐름을 바꾸려 하는 대신에, 운행에 의거하는 것이 중국 사유의 습벽이다.

서양과 동양 각각의 습벽을 통해 각각의 문화적 편견을 다양한 방식으로 나타낼 수 있다.

서양에서 ‘용기’는 만용과 비겁함의 중간으로서 인간의 자질이다. 그래서 어떤 인간은 용기 있는 인간이고 다른 인간은 비겁한 사람이라고 한다. 그러나 중국의 상황 개념에 따르면 용기와 비겁함은 본질적인 자질이나 본질적인 결함이 아니다. 용기나 비겁함은 상황의 결실이다. 배수지진(背水之陣)이나 “상옥추제”(上屋抽梯 – 높이 오르게 하고 사다리를 치운다) 등의 문구가 말해주듯이 우리는 용기의 위치(position)에 처하는 것이다.

서양에서 모델화의 전통에 따라 미리 지성을 통하여 최선의 계획을 치밀하게 구상하는 것이 관건이라면, 중국에서는 관념을 미래에 투영하는 계획을 세우지 않고 현 상황을 평가한다. 중국어에서 ‘계’(計)는 산정, 평가 등의 뜻이다. 상황을 상세히 평가하고 어떤 방향으로 흐름이 진행될지 포착하고 그 흐름을 따르는 것이 효율적인 삶의 태도다. 반면 서양 전통에서는 사태가 ‘계획’에 맞게 이루어지지 않을 때, 예기치 않은 상황을 타개할 영웅적인 능력이나 천재적인 능력을 요구한다. 거의 모든 할리우드 액션 영화들은 이런 도식을 따르고 있다.

서양 사유에서 목적 개념은 관념적 형태로서 계획의 기능을 한다. 플라톤과 아리스토텔레스에서 모델-형상(eidos)과 겨냥한 목적(telos)은 불가분의 관계로 결합되어 있다. 아리스토텔레스에서 참나무의 관념이 도토리를 자라게 하듯이 목적원인은 생성을 자기에게 끌어당긴다. 유대-기독교에서도 인간은 천국이라는 목적지를 향해 나아간다. 반면 중국에는 '목적'이라는 단어 자체가 사용되지 않았다. 이 단어는 근대시대에 중국이 서양을 접하면서 만들어진 것이다. 중국 사유는 목적 대상을 정해놓고 수단을 강구하는 사유가 아니라, 이미 주어진 상황을 장치로서 활용하는 사유다. 즉 수단-목적의 관계 대신에 조건-귀결의 관계가 핵심이다. 즉 상황의 흐름을 따르는 데 장애가 되는 고정된 목적을 정하지 않고, 주어진 배치 상황을 활용함으로써 그 귀결로서 결과물을 거둬들인다. 상황이 무르익지 않았을 때는 우회적으로 성숙을 돕되 억지로 결과를 쟁취하려 하지 않는다. 서양 전통의 고난 예찬과 달리 중국 전통에는 쉬움의 예찬이 있다. 『노자』의 한 구절을 보자.

편안할 때는 지키기 쉽고
아직 나타나지 않았을 때는 도모하기 쉽고
其安易持 其未兆易謀
여릴 때는 잘라 버리기가 쉽고 미미할 때는 흩뜨리기가 쉽다.
其脆易泮 其微易散
아직 있지 않을 때에 처리하고
아직 혼란스럽지 않을 때에 다스린다.
爲之於未有 治之於未亂

현자는 쉬움의 단계에서 일을 처리한다. 반면 서양에서 효과는 어려움에 비례한다. 영웅은 큰 고난을 겪고 나서야 큰 성과를 올린다. 자연스럽게 결실을 거둬들이기보다는 쟁취해내고 쉬움이 아닌 고난을 예찬한다.

서양 사유에서 도덕은 자유의지와 행동을 요청한다. 지성이 계획한 것을 의지를 통해 실천하는 것이 도덕이다. 또다시 이론-실천의 관계가 요청된다. 지성의 관념적 구상을 실현하기 위해서 의지의 결단이 이루어지고 구체적 행동이 투입된다. 인식의 차원에서 작용하는 지성과 행동의 차원에서 의지 사이의 간극을 메우기 위해 항상 어느 정도의 인위성이 개입된다. 행동은 일시적이고 지엽적이며 주체를 명시적으로 지시하기 때문에 사물의 흐름에서 분리된다. 그렇기 때문에 행동은 눈에 띄는 극적 특성을 가지며, 따라서 영웅주의와 서사시의 주제가 된다. 이처럼 지성과 의지, 이론과 실천의 구분은 서양 사유의 독특한 결합인 주지주의와 영웅주의의 관계를 다시 드러낸다. 반면 중국 사유는

행동이 아니라 상황의 고요한 변화 또는 숙성에 의거한다. 변화는 점진적이고 지속적인 운행을 따른다. 따라서 변화는 주체를 명시적으로 지시하기보다는 영향을 통해 주변에 스며든다. 따라서 우리는 변화 과정 자체가 아닌 그 결과만을 확인한다. 고요하게 싹이 자라고 있는 것은 보이지 않지만 어느 날 우리는 커져있는 식물을 발견한다. 『맹자』의 '조장'(助長) 이야기를 상기하자. 빠른 성장을 위해 싹을 인위적으로 잡아당기는 것은 자연스러운 성장의 절차를 방해하는 일이다. 식물은 숙성할 상황에서 점차적으로 성장하므로 직접적인 개입을 지양하고 간접적으로 성장을 돕기만 하면 된다. 싹의 성장은 상황 속에, 즉 땅 속의 씨앗에 들어있다. 의지와 행동을 통해 인위적으로 개입하는 것보다는 싹이 자연스럽게 성숙하도록 놔두면 된다. 숙성의 사유를 도덕에 적용해보자. 가장 근본적인 차원에서 상황의 잠재력을 얻을 필요가 있다. 백성이 바라는 것은 선(이익)이므로, 세금과 노역을 줄이고 믿음을 주면 다른 나라의 백성과 경쟁자가 스스로 나의 편이 될 것이다. 도덕은 외형적으로 눈에 띄는 극적 행동과 달리 시원적인 단계에서 은미하게 스며들며 작용하기 때문에 저항을 야기하지 않는다. 이처럼 중국 사유는 우회적으로 성장을 촉진시키는 농업적 사유이기 때문에 서양의 영웅시나 서사시에서처럼 행동을 극화(劇化)하지 않는다.

중국 사유의 '운행'은 목적성이 있는 '진보'가 아니다. 그리스에서 근대과학에 이르기까지 서양 사유는 목적성에서 벗어나지 못한다. 관념적 형상, 중용, 천국, 구원 모두 귀착점을 표현한다. 데카르트에서 과학은 인간의 실천적 편리를 위한 목적이 있었고 19세기 실증주의는 자유, 행복, 문명 등의 목적을 가졌다. 서양에서 목적은 어딘가로 이끄는 개념이다. 반면 중국 사유에서 운행 또는 도(道)는 그것을 통해 일이 이루어지고 지속 가능해지는 길이다. 중국 사유의 도는 세계의 전개과정을 조정하고 쇄신하도록 돕는 조화로운 흐름이다. 전개과정이 이탈되지 않아서 끊임없이 갱신되도록 하는 조화의 길이다. 귀착점이 없으므로 그것을 향한 진보도 없다. 운행이 있을 뿐이다.

앞서 언급했듯이 중국과 서양은 언어적으로나 역사적으로 서로 이질적인 문화일 뿐 아니라 각자의 사유가 텍스트를 통해 일관성 있게, 즉 이해 가능한 방식으로 체계화되어 있다. 그렇기 때문에 양쪽의 개념을 가르는 세부적인 주제들은 무한정하게 찾아낼 수 있을 것이다. 나와 너를 보려는 일은 끝이 없다. 나와 관련된 문제를 드러낼 수 있는 주제는 중국과 서구의 문명 전반에서 일관성을 갖추고 지극히 다양하게 펼쳐지기 때문이다. 그와 같은 개별 주제들은 비교철학적 접근을 위한 풍부한 재료로 계속해서 활용해야 할 것이다.

5-3. 철학과 문화의 관계

1장에서 '철학'의 의미를 논의하면서 '지혜 또는 지식에 대한 사랑'이라는 서구적 정의에 갇히는 것을 경계했다. 특히 소크라테스가 지혜(sophia)를 확고한 지식 체계(episteme)로 규정한 이후로 서양철학은 선행 체계에 대한 비판을 동반한 지식 추구의 장(場)이 되었다. 실천의 문제는 이론의 정립 후에 처리할 사안이었다. 이는 이론-실천의 구분이 고대 그리스에서 고질적인 습벽이라는 점에서 재차 확인되었다. 반면 동양에서 '학'(學)은 이미 실천과 분리 불가능한 것으로서 삶의 방식(禮)이기도 하다. 그렇기 때문에 비록 이론적 지식이 부족해도 '학'을 갖춘 사람일 수 있는 것이다. 나아가 학은 지식이나 진리를 추구하는 차원에서 서로 논쟁하는 장이라기보다는 전통을 익히고 그것에 합류함으로써 새로운 의미를 찾는 온건한 작업이다. 이런 점은 '운행' 또는 '도'(道)의 한결 같은 흐름 또는 변화를 실재로 여기는 동양 사상의 핵심이다. 만물이나 학문의 영역에서 개별적 관점을 내세우는 것은 전체 흐름을 이탈시키는 것으로서 옛 것을 '본받는' 학의 모습이 아니다. 운행을 따르는 것, 그래서 사상에서도 상황에 따라 유연성을 유지하는 것은 동양의 습벽이었다.

양 문화권의 습벽을 드러내는 일은 이중적인 차원에서 효과를 발휘한다. 한편으로는, 이미 살펴보았듯이, 양쪽 문화 간에 서로 부재한 것을 드러냄으로써 각자의 문화적 편견을 선명하게 자각하도록 해준다. 다른 한편으로, 한 문화권 내에서도 특정 습벽이 지배적 위치를 차지하면서 가하는 '억압' 현상을 보여준다. 첫 번째 점과 관련하여 서양의 경우를 먼저 살펴보자. 아리스토텔레스가 플라톤 사상에 대해 자신을 차별화한 것은 사실이다. 아리스토텔레스에서 물질세계는 플라톤에서처럼 단순히 이데아의 복사도 아니며, 더 근본적으로 그는 이데아 이론을 전적으로 인정하지도 않는다. 그러나 어느 수준까지 그는 플라톤에서 분리되는가? 비록 그는 이데아 이론에서 분리되지만, 형상(eidos) 개념을 떠나지는 못한다. 나아가 부동의 원동자와 같은 순수 사유를 인정함으로써 이미 이데아와 같은 초월적 실체를 상정하며 동시에 물질세계도 신의 하위에 위치하게 된다. 그가 벗어나지 못하는 것, 그것이 습벽이고 서양 사상을 이해하는 '합의의 기초'다. 이런 습벽은 서양 사상 내부에서는 쉽게 파악되지 않는다. 이와 같은 합의의 근저에 중국의 '운행' 개념을 맞대면시킬 경우 서양의 습벽은 선명하게 드러나기 시작한다. 동양의 경우도 크게 다르지 않다, 유교, 도교, 병가, 법가가 서로 차별화되는 것은 사실이다. 예를 들어 맹자는 병가와 법가 등을 크게 질타했다.

"군주가 인정(仁政)을 실천하지 않는데 신하 된 자로서 오히려 군주의 욕심을 부추기어 그를

부유하게 만드는 자들은 모두 공자에게 혐오의 대상이 되었던 것이다. 하물며 군주의 욕심 때문에 무리한 전쟁을 일으키는 데 일조하는 신하들은 얼마나 사악한 놈들인가! 땅을 빼앗기 위해 전쟁을 일삼아 죽인 사람들의 시체가 들에 가득차고, 성을 빼앗기 위해 전쟁을 일삼아 죽인 사람들의 시체가 성에 가득차도록 만드는 것은, 땅을 거느리고 땅으로 하여금 인육(人肉)을 처먹도록 만드는 것인지 세상 어찌 이런 일이 있을 수 있단 말인가? 이런 전쟁을 일으키는 놈들의 죄는 사형으로도 다 용서받지 못한다. 그러므로 전쟁을 좋아하는 놈들은 모두 극형에 처하라! 제후들을 연합하여 전쟁을 부추기는 놈들은 그 다음의 형벌에 처하라! 그리고 황무지를 개간하여 그 땅을 농민들에게 무리하게 떠안겨 경작케 함으로써 농민을 피곤하게 만들고 군주의 세수(稅收)만을 증가시키는 놈들은 그 다음의 형벌에 처하라!"

병가에 종사하는 이들은 극형에, 종횡가는 그 다음, 법가는 그 다음의 형벌을 받아야 한다고 맹자는 설파하고 있다. 종횡가로 유명한 합종연회를 주장한 소진과 장의는 모두 귀곡자, 손자와 관련이 있다. 그러나 병가와 법가를 포함한 모든 사상이 공통으로 인정하는 것은 운행이다. 병가에서 말하는 형세(形勢), 법가에서 말하는 '세(勢)' 모두 계절이 변화하듯 자연스럽게 전개되는 흐름의 효과에 의거하는 것이다. 이 같은 합의의 기초는 병법, 유교, 도교, 법가 등 모든 중국 사상이 암묵적으로 인정하고 문제 삼지 않는 전제 같은 것이다. 이와 같은 습벽은 서양 사유를 마주치면 곧바로 드러난다. 서양인들이 중국 사유에서 그토록 낯설어 하는 것이 바로 관념적 형상이나 목적성의 부재다.

양쪽의 습벽을 맞대면시킴으로써 각각의 문화적 편견을 드러내는 것이 비교철학의 첫 번째 효과라면, 두 번째 효과는 한 문화권 내에서 여러 사상들 간의 간극 또는 억압을 발견하는 일이다. 한 문화가 다른 문화의 습벽을 마주칠 때, 자기가 억압시켜온 사유를 자각하게 된다. 이런 점은 사상들 간의 관계를 입체적으로 사유하도록 돕는다. 예를 들어 중국에서 묵가(墨家) 사상가들은 그리스에서 폭넓게 사용해온 기하학, 정의(定意), 논박 등에 대한 관심을 보였다. 그러나 이들의 사상은 중국 사유에서 온전히 자리를 잡지 못했다. 이는 운행이라는 거대한 습벽에 의해 억압된 귀결이라고 보아야 할 것이다. 이와 반대로 그리스 고전기 이전에 '메티스'(metis)라는 개념은 오디세우스에게서 발견되는 일종의 전략적 지성으로서 상황을 활용할 줄 아는 중요한 능력이었으나 플라톤의 이데아 또는 에이도스(eidos) 개념이 등장하면서, 마치 시대에 뒤진 것처럼 간주되고 통용되지 않게 된다. 메티스는 철학의 모델화 작업에 의해 억압되었지만, 『손자병법』의 형세, 즉 상황의 잠재력을 활용하는 전략과 일치하는 개념이다. 메티스 신은 제우스가 상황을 활용하여 자기 권력을 확고히 하려고 결혼하고 또 삼켜버릴 정도로 중요한 위상을 차지했으나, 플라톤의 에이도스 개념에 기초한 모델화가 서양철학의 주류가 되면서 메티스 개념을 덮어버린 것이다.

이제 2~4장에서 다룬 사상들을 양 문화권의 습벽을 토대로 분류하면서 정리할 수 있을 것이다. 먼저 쇼펜하우어의 비관론 체계는 '의지'를 형이상학적 원리로 규정한다. 세계의 또다른 원리인 표상은 실재라기보다는 추상의 결과물이다. 서양철학에서 스피노자가 이미 이단으로 지목되었듯이 쇼펜하우어도 니체와 더불어 '이단아'로 간주된다는 것은 잘 알려진 사실이다. 이는 모델화의 특성과 부합하는 표상의 세계가 쇼펜하우어에게서는 의지의 하위 원리로 강등되었기 때문에 서양 전통에서는 당연한 일이다. 물론 플라톤의 이데아를 접하면서 쇼펜하우어는 형이상학적 원리의 필요성을 자각했으나 이데아들의 다수성을 이유로 결국 자신이 창안한 독창적인 의지 개념을 최상의 원리로 내세우고 이데아를 표상의 영역으로 돌림으로써 자기만의 철학체계를 창출한 것이다. 요컨대 쇼펜하우어의 독창성이야말로 서양 전통에서는 이단적 특성을 나타낸 것이다. 그러나 그의 의지 개념은 동양 사상의 운행 원리와 부합하는 바가 많다. 분별의 원리인 표상에 포착되지 않고 계속 비껴가는 의지는 노자의 도(道) 개념 및 무명(無名) 개념과 만난다.

말로 나타낼 수 있는 도는 한결 같은 도가 아니고
부를 수 있는 이름은 한결 같은 이름이 아니다.
道可道非常道 名可名非常名

이름이 없음은 천지의 시초요
이름이 있음은 만물의 어머니이다.
無名天地之始 有名萬物之母

여기서 '의지'에 해당되는 개념은 말로 나타낼 수 없는 "한결 같은 도"(常道), 그리고 천지의 이름 없는(無名) 시초다. 반면 '표상'에 해당하는 것은 '이름'(名)이 붙은 '만물'(萬物)이다. 즉 인간적 판단이 개입된 세계가 유명과 표상의 세계다. 노자에서 '상도'는 운행이기 때문에 인간적 · 언어적 개입으로 단절하고 파편화하여 고착화할 경우 굴절과 왜곡을 거치게 된다. 그래서 인간이 도에 자기의 욕망을 투영하면 껍데기를 맞이하게 되는 것이고 무욕(無慾)하면 도의 분별없는 현묘함을 보게 되는 것이다. 쇼펜하우어 역시 환상과 고통을 양산하는 욕망을 없앨 것을 권고하면서 불교적 해법을 제시하는데, 노자 사상과 불교가 여러 부분에서 만난다는 것은 동양에서 잘 알려진 사실이다. 실제로 쇼펜하우어는 그의 주저인 『의지와 표상으로서의 세계』를 마무리하는 지점에서 '무'(無)를 "불교도의 반야 바라밀이며, '모든 인식의 피안' 즉 이미 주관과 객관이 없는 경지"로서 강조한다. 이처럼 동양 사상의 핵심 개념과 일치하는 쇼펜하

우어의 형이상학 원리가 서양 철학에서 낯선 개념으로 간주된다는 점은 문화적 힘의 관계를 고찰하도록 이끌어준다. 비록 그리스에서 기독교를 거쳐 서양근대까지 이어져온 모델화 전통이 현대 서양철학에서 종결된 것은 아니지만, 쇼펜하우어와 니체 이후로 진행된 포스트모던 철학의 흐름은 플라톤 철학에서부터 전개된 이성중심주의를 끊임없이 비판의 대상으로 삼고 있기 때문이다. 서양에서 그토록 오랜 기간 동안 억압되어온 흐름과 유동성의 원리가 현대로 접어들면서 대대적으로 분출되고 있는 것은 아닌가? 이처럼 동양의 습벽과 서양의 습벽을 맞대면시킴으로써 우리는 서양 문화 내에서 사상들 간의 힘의 관계가 어떤 양상으로 발전하고 있는지 입체적으로 고민해볼 수 있다.

쇼펜하우어의 비관론 이후에 살펴본 라이프니츠의 낙관론은 서양철학의 전형이다. 모나드들의 계열 밖에 존재하는 초월적 신이 만물을 자신의 계획에 따라 주재하기 때문이다. 물론 라이프니츠가 자신의 기독교적 사상과 중국 유학을 조화시키려 노력한 것은 사실이다. 그러나 여러 해석의 갈래에도 불구하고 가장 큰 쟁점은 세계를 최선의 규칙에 따라 창조한 신의 개념이 과연 유학에서 어떤 의미를 가질 수 있는가 하는 것이다. 게다가 라이프니츠의 섭리 개념에 따르면 세계의 모든 사태는 신의 지성에 의해 미리 예정되어 있다. 즉 신은 모든 것을 지성에 의해 조율하고 의지를 통해 자신의 계획을 실현하는 인격적 존재다. 물론 중국에 인격신의 개념이 없었던 것은 아니다. 상제(上帝)가 그것이다. 그래서 17세기에 중국에 파견된 유럽 선교사들은 중국인들에게 기독교적 신 개념을 받아들일 만한 성향이 내재되어 있다고 보고 상제 개념에 큰 관심을 보였다. 라이프니츠도 우리 모두에게는 신의 관념이 본래적으로 포함되어 있기 때문에 신의 관념을 펼쳐나가는 것이 인간의 과제라고 생각했다. 그러나 은나라에서 주나라로 넘어오면서 상제 개념은 점차적으로 주변적인 것이 되어갔고, 비판의 대상이 될 만한 위상도 가지지 못했다. 즉 상제는 중국에서 하나의 문제가 되지 않았기 때문에 중국인들은 그것에 대해 찬성하지도 반대하지도 않을 정도였다. 상제라는 인격적 존재는 자연스럽게 묻혀갔고 하늘(天)이 세계의 조정 원리로서 기능하고 땅(地)이 하늘의 상보적 원리로 기능하면서, 동양의 형이상학은 서양적 신 개념의 독점적 기능과는 완전히 다른 양상으로 진행되었다. 음양의 상보성이 쉼 없는 운행의 원리를 표현하게 된 것이다. 요컨대 서구의 주류 사상의 대표자 중 한명인 라이프니츠의 형이상학 원리인 신은 동양에서는 낯선 개념이 되어버리는 것이다.

서양의 대표적인 이성중심주의자인 라이프니츠의 철학과 관련하여 우리는 한 가지 가설을 세울 수 있다. 앞서 동양에서 사물을 언어로 정의하고, 그에 따라 기준을 세우고 범주를 정하는 묵가의 합리적 사유가 억압되었다는 점을 잠깐 언급했다. 동양에서 그토록 억압되었던 모델화 사유(초월성, 합리론)가 서양과의 교류를 통해 억압이 풀려가면

서 대대적인 서양철학 연구로 봇물 터지듯 분출된 것은 아닐까? 고대 그리스 철학, 기독교, 합리론, 과학 등의 서구 사상이 우리에게 그토록 열정적으로 소화되어온 것을 단지 경제적 · 정치적 차원의 서구적 근대성의 수용의 필요성으로만 설명하는 것은 어쩌면 문화 변동을 편협하게 바라보는 것일지도 모른다.

4장에서 우리는 스피노자의 자연주의를 다루었다. 이미 여러 차례 언급했듯이 스피노자의 철학은 서양 전통에서 이단적 사상으로 간주되는 것이 통례다. 스피노자야말로 초월론의 전통을 환상으로 간주하고 내재성을 자신의 형이상학적 원리로 내세운다는 점에서 동양의 전통과 가장 부합하는 서양 철학자일 것이다. 그는 "신은 곧 자연"(Deus sive Natura)이라는 파격적 주장을 하면서 인격신을 부정했고 또 모든 추상적 관념들은 실재적 내용이 없다고 보았다. 특히 그가 부정하는 추상적 관념에는 '목적'과 '자유'가 포함된다. 서양 철학사에서 목적과 자유를 부정한 철학자는 스피노자 외에 찾아보기가 힘들 정도다. 이 점에서 스피노자의 형이상학 원리는 쇼펜하우어의 의지 개념과 부합하는 면이 많다. 스피노자가 주장하는 자연 또는 신은 '비규정'으로서 인간의 주관적 판단에 의해 규정되는 것이 아니기 때문이다. 나아가 인간이 그런 신을 정확히 인식하는 것은 주관과 객관의 구분이 없는 상태다. 이런 상태가 바로 그가 말하는 자연과 인간의 합일이다. 신 즉 자연과 인간의 합일에서 비롯되는 것 외의 모든 지식은 그의 언어로는 상상이고 쇼펜하우어의 언어로는 표상에 속하는 부적합한 인식이다. 스피노자가 상상의 산물인 언어를 신뢰하지 않았음은 물론이다. 이런 점에서 볼 때 스피노자의 철학은 천인합일(天人合一)이나 무위(無爲) 등의 개념을 통해 운행에 부합하는 삶을 요청하는 유교 및 도교 전통과 상당 부분 일치한다. 서양 철학 전통에 반기를 든 서양 현대 철학에서 스피노자를 스승으로 삼는 사상가가 많은데, 동양과 서양의 맞대면은 이런 점을 문화적 힘의 관계에서 입체적으로 바라보도록 해준다.

지금까지의 분석이 의미가 있다면, 동양 철학과 서양 철학의 대화는 매우 넓은 장을 열어놓는다고 할 수 있다. 철학 입문자들도 이제 특정 철학체계를 접할 때 문화적 습벽의 문제를 개입시킴으로써 보다 입체적인 관점에서 그 체계의 의미를 헤아려볼 수 있을 것이다. 나아가 삶의 방식을 정립할 때도 여러 철학체계들이 함축하는 입체적 특성을 고려하면서 자신의 윤리를 가꾸어갈 수 있을 것이다.

철학체계들을 대할 때 기계적이고 도식적인 이해는 피해야 하겠지만, 지금까지의 논의를 바탕으로 최소한의 틀은 제시할 수 있을 것 같다. 그것은 존재와 삶의 관계다. 라이프니츠의 낙관론은 전형적인 존재의 철학이다. 즉 신이라는 지성적인 초월적 존재를 향해 윤리적 태도가 방향 지워져야 한다. 초월적 존재가 모델과 목적으로서 존재하기 때문에 인간에게 자유가 주어지고 모델을 향한 윤리가 설정된다. 반면 쇼펜하우어와 스

피노자의 형이상학 원리는 삶을 대변한다고 할 수 있다. 여기서 삶은 초월의 영역과 현상의 영역으로 이원화되지 않는 내재적 운행을 말한다. 쇼펜하우어에서 불가분의 원리인 의지가, 스피노자에서는 '신 즉 자연'이 삶의 흐름 자체를 나타낸다. 다만 쇼펜하우어에서 의지는 인간의 의식에 의해 온전히 포착되지 못하기 때문에 비관론이나 신비주의가 되는 반면, 스피노자에서는 자연을 온전히 인식할 수 있는 지성의 능력이 인정되기 때문에 인식을 통한 자연과 인간의 합일이 가능해진다. 이런 점 때문에 비관론 체계는 풍부한 의미에도 불구하고 비판의 대상이 될 수 있었다. 이제 라이프니츠와 스피노자의 두 철학을 비교하자면, 라이프니츠 철학은 초월성의 철학으로 스피노자의 철학은 내재성의 철학으로 규정할 수 있을 것이다. 두 종류의 철학은 각각 장단점이 있다. 우선 초월성의 철학은 자유를 인정하는 장점이 있다. 초월적 원리를 지지대로 삼음으로써 우리는 세계의 내재적 흐름에서 빠져나와 삶의 방향을 정립할 자유를 확보하게 된다. 운행만이 존재한다면, 운행을 의식할 수 있는가? 세계와 하나가 된 상태에서 세계와 우리 자신을 의식할 수 있는가? 이런 난점 앞에서 초월성의 철학은 분별에 의미를 부여하고 유한과 무한 사이의 긴장을 통해 윤리적 방향을 고민하도록 이끈다. 그러나 초월성의 철학은 삶의 태도를 한 방향으로 고정시키고 이에 따라 근본적으로는 현실을 하위로 볼 수밖에 없게 하는 문제가 있다. 초월성이 상위의 원리로 설정된 이상 현실세계가 최상의 원리가 될 수는 없다. 반면 내재성의 철학은 세계 속에 확고하게 자리를 잡도록 해줌으로써 현실적 경험을 천착하게 한다. 초월성은 미래의 이름으로 현실을 항상 억압하지 않는가? 내재성의 철학에서 모든 종류의 초월적 규범은 상대적인 것이 되고 삶 자체의 현실성만이 윤리적 기준이 된다. 그러나 내재성의 철학은 세계의 흐름 자체만을 인정함으로써 우리 자신과 세계를 거리를 두고 볼 수 없게 만들며 자유의 기능을 마비시킨다. 초월성과 내재성의 양 극단 중 하나를 실존적으로 선택하고 고수하는 것은 전적으로 각자에게 달려 있는 내밀한 체험일 것이다. 철학적 사유의 의미는 각자의 실존적 선택에 앞서 초월성과 내재성 사이에서 자유와 삶을 모두 포착할 담론을 모색하는 데 있을 것이다.

나가는 말

머리말에서 밝혔듯이 이 책은 〈철학의 물음들〉 강좌의 교재로 사용하기 위해 기획되었다. 철학과가 없는 대학의 교양과목 교재이고 또 철학입문자를 위한 책인 만큼 강의의 분위기를 살리려 노력했다. 그래서 독자에게 철학 저작들을 직접 접할 기회를 제공하려고 긴 인용문을 싣기도 했다. 철학개론서는 철학자들을 시대적 순서로 다루거나 철학 개념들을 주제별로 설명하는 경우가 일반적이다. 이 책은 언급한 두 접근법을 사용하지 않았다. 철학입문을 위해서는 세계관과 인생관을 종합한 몇몇 가능한 입장들을 다루는 것이 효율적이라고 생각했다. 그래서 독단론, 회의론, 비관론, 낙관론, 자연주의 등 각자가 취할 수 있는 삶의 방식들을 논의하고 그것들이 서로 비판적 대화상대자가 될 수 있다는 점을 밝혔다. 이 책에 이름은 등장했지만 심층적으로 다루지 않은 사상들에 대해서는 아쉬움이 남는다. 다만 이 책의 목적은 철학사를 전개하는 것이 아니라 철학적 지식을 토대로 삶의 태도를 정립하는 방식을 제시하는 데 있다. 철학사에 대한 박식함이 '철학적 삶'의 필요충분조건은 아닐 것이다. 학생들이 이 책을 통해 문제의식을 갖게 되고 스스로 그것을 해결하기 위해 다양한 철학체계들과 더불어 삶을 고민하게 된다면 더 바랄 것이 없다.

철학에 대한 정의(定意), 철학과 문화의 관계 등을 논의하면서 동양 사상을 자주 논의했는데, 지식이 짧은 관계로 깊이 들어가지 못한 것도 아쉬움이 남는다. 본문에서 일일이 서지사항을 언급하지 않았지만, 동양과 서양의 비교를 위해서는 프랑수아 줄리앙의 여러 저작들로부터 도움을 받았다. 그의 관점이 알게 모르게 이 책 곳곳에 반영되었다. 철학과 문화의 관계, 초월성과 내재성의 관계를 동서비교철학의 관점에서 더 심층

적으로 다뤄보고 싶었지만 관련 내용은 이 책의 범위를 넘어서는 부분이 많았다. 필자의 추후 연구과제로 남겨두고자 한다.

마지막으로 이 책의 제목에 대해 언급할 것이 있다. 머리말에서 밝혔듯이 이 책의 제목은 필자가 속한 대학에서 운영하고 있는 〈철학의 물음들〉이라는 강좌와 동일하다. 교과목 개편을 진행하면서 동료 선생님들과 함께 핵심철학과목으로서 〈철학의 물음들〉이라는 강좌를 만들었다. 여러 선생님들이 〈철학의 물음들〉 강의를 진행하는데, 필자만의 방식으로 집필한 책의 제목으로 같은 명칭을 사용한 것이 마음에 걸린다. 강의명을 정하는 데 주도적인 역할을 하고 〈철학의 물음들〉을 책 제목으로 사용하는 데 흔쾌히 동의해주신 김한승 선생님께 감사의 뜻을 표하고 싶다.

[온드림빅북] 철학의 물음들
발행일 2017년 3월 17일
저작권자 빅북운동본부
대표자 조영복
저자 이근세
주소 부산광역시 금정구 구서2동 248-10 현대빌딩 4F
문의처 051-517-0268 홈페이지 http://bigbook.or.kr/
발행처 교보문고 퍼플
출판등록 2012년 09월 07일 제3-2012-167호
주소 서울시 종로구 종로1가 1번지
대표전화 1544-1900
홈페이지 www.kyobobook.co.kr
ISBN 978-89-24-04479-9 (93100)